

Maurice Sachot

# Le *Poème* de Parménide

restauré et décrypté

Édition numérique

Université de Strasbourg, <https://univoak.eu>

**Strasbourg, 24 octobre 2016**

(Texte révisé le 24 avril 2018)

## Présentation

« Je crains tout à la fois que ses paroles, nous ne les comprenions pas, et que ce qu'il pensait en les prononçant nous dépasse beaucoup plus », dit Platon de Parménide dans le *Théétète*. Le texte est en effet à ce point crypté que, jusqu'à présent, les lectures qui en ont été proposées s'égarent dans des interprétations incertaines et divergentes, ne s'accordant que sur deux points : Parménide serait le père de l'ontologie et de l'idéalisme, accusé à la fois de détourner la pensée de la compréhension du monde au profit de la contemplation de l'être en tant que tel et de prendre le concept pour le réel. N'a-t-il pas écrit, croit-on : « c'est la même chose penser et être » (frg. III) ? Or, pour la première fois, mettant à profit sa connaissance intime du grec et avec la patience et la précision méticuleuse d'un archéologue reconstituant un vase à partir de fragments incomplets, l'auteur est parvenu à déjouer les pièges d'une écriture souvent elliptique. Il a pu restaurer le *Poème* et reconstituer le projet de son auteur : proposer, en pur « physicien », une théorie générale qui permette à la fois de sauvegarder et de concilier la permanence du monde et le changement non moins permanent de tout ce qui est.

Plutôt que de donner simplement les résultats de la recherche, il la livre ici telle qu'il l'a effectivement menée, permettant au lecteur de le suivre pas à pas et d'éprouver par lui-même la force de sa démonstration. Il fait franchir une première porte, dont certains autonymes sont la clé (chap. I). Elle donne accès à la première partie du *Poème*, dans laquelle sont énoncées pour la première fois les règles épistémiques auxquelles toute connaissance du réel doit se soumettre pour prétendre à quelque vérité (chap. II). Ces règles deviennent à leur tour la clé qui ouvre à la seconde partie, dans laquelle l'Éléate présente sa propre conception du monde, considéré dans sa totalité et formant un tout (chap. III). Alors, et alors seulement, il devient possible de décrypter le préambule, dans lequel Parménide décrit, en termes métaphoriques, l'itinéraire qui a été le sien et la difficulté majeure qu'il a dû surmonter pour atteindre « le cœur de la vérité » (chap. IV). Au terme, Parménide se révèle être non pas le fondateur de l'ontologie ou le père de l'idéalisme, mais un pur « physicien » qui, parce que très rigoureux dans sa démarche – il a fondé l'épistémologie que nous partageons tous depuis lors en Occident –, a cherché à comprendre le monde tel qu'il est et a proposé un modèle, aussi puissant qu'original qui puisse en rendre compte. Son tort fut d'avoir été beaucoup trop en avance sur son temps pour être compris.

*Maurice Sachot est Professeur émérite de l'Université de Strasbourg où, pendant plusieurs années, il enseigna le grec ancien et les écoles de philosophie présocratiques aux étudiants de la faculté de philosophie. Docteur ès lettres classiques et titulaire d'une Habilitation à diriger des recherches en grec et en latin, il s'est surtout fait connaître pour son Invention du Christ et son Quand le christianisme a changé le monde (chez Odile Jacob), devenus des ouvrages de référence sur les origines de la religion chrétienne et sur la notion de religion.*

# Table des matières

<i>Remerciements</i>	p. 6
<b>Introduction</b>	p. 7
La crainte de Platon	p. 7
Des lectures divergentes et infondées	p. 7
Une rupture récente dans la lecture du <i>Poème</i>	p. 8
La seule issue possible	p. 9
Deux conditions requises	p. 10
Trois difficultés spécifiques	p. 12
Mon propos	p. 12
Une difficulté supplémentaire : le grec	p. 14
<b>Chapitre I : Des autonymes</b>	p. 17
A/ Frg. II : « ἔστιν » / « οὐκ ἔστιν »	p. 17
B/ Frg. III : « νοεῖν “ἔστιν” » et « εἶναι »	p. 21
C/ Frg. V : « ἔστιν »	p. 24
D/ Frg. VI, 1-2 : « ἐόν », « ἔμμεναι », « ἔστι », « εἶναι »	p. 25
E/ Frg. VIII, 1-51a : « ἔστιν »	p. 26
Conclusion	p. 28
<b>Chapitre II : Première partie du <i>Poème</i> ou les conditions d’une vraie connaissance</b>	p. 29
Section A : Texte et traduction	p. 30
Section B : Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III	p. 35
1/ Thèse générale	p. 35
2/ Rejet de la négation de la thèse générale	p. 39
3/ Un postulat préjudiciel : la pensée	p. 40
4/ Lien entre pensée et langage	p. 42
5/ Muthos	p. 43
Section C : Explicitation de la proposition « “est” est », ἔστιν : frg. V et VI, 1	p. 44
Frg. V	p. 44
Frg. VI, 1	p. 45
Section D : Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII	p. 47
1/ Réfutation de la voie « “n’est pas” est », οὐκ ἔστιν : frg. VI, 2-3	p. 47
2/ Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être » : VI, 4-9 et VII	p. 48
Conclusion : les caractéristiques de ἔστιν et de l’ἐόν : frg. VIII, 1-51a	p. 52
1/ Les caractéristiques de ἔστιν : frg. VIII, 2b-18	p. 52
2/ Les caractéristiques de l’ἐόν : frg. VIII, 19-51a	p. 58
<b>Chapitre III : Deuxième partie du <i>Poème</i> ou le « transmonde » de Parménide</b>	p. 65
Section A : Texte et traduction	p. 67
Section B : Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » et proposition d’un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 51b-61, IV et IX	p. 72

1/ Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » : frg. VIII, 51b-59	p. 72
2/ Proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 60-61, IV et IX	p. 78
a) Énoncé de la proposition du « transmonde », διάκοσμος : VIII, 60-61	p. 79
b) Développement de la proposition : IV et IX	p. 84
a. Premier principe : voir les contraires ensemble : frg. IV	p. 84
b. Deuxième principe : les contraires remplissent tout selon leurs propres forces : frg. IX	p. 87
Section C : Le « transmonde », διάκοσμος : frg. X-XVIII	p. 94
1/ Texte et traduction	p. 94
2/ Commentaire	p. 96
A/ Remarques préliminaires	p. 96
a) Une limitation à deux mondes : l'univers et l'homme	p. 96
b) Une promesse de découvertes	p. 98
B/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XV <sub>a</sub>	p. 99
a) Le programme de la recherche : frg. X et XI	p. 99
b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XV <sub>a</sub>	
c) L'impossibilité d'une reconstruction de la structure de l'univers de Parménide	p. 107
d) La genèse permanente du « monde » de Parménide : frg. XII, 3-4 et XIII	p. 111
e) De la Lune et de la Terre : frg. XIV-XV <sub>a</sub>	p. 118
C/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI	p. 119
a) La reproduction sexuée : frg. XII, 4-6, XVII et XVIII	p. 120
b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI	p. 123
Section D : Conclusion : frg. XIX	p. 131
<b>Chapitre IV : Le proème ou le récit d'une découverte</b>	p. 133
Section A : Texte et traduction	p. 135
Section B : L'itinéraire de la recherche : I, 1-28a	p. 135
1/ Jusqu'à la « porte des chemins de Nuit et de Jour », ou les conditions épistémiques initiales de la Recherche : I, 1-10	p. 137
2/ Le déverrouillage de la porte ou la première découverte de Parménide : I, 11-21	p. 149
3/ L'accueil de la déesse : I, 22-28a	p. 159
Section C : Plan et optique : I, 28b-32	p. 164
1/ Plan : I, 28b-30	p. 164
2/ Optique générale : I, 31-32	p. 168

<b>Conclusion : un « physicien » de génie trop en avance pour être compris</b>	p. 172
A/ Le système diacosmique de Parménide	p. 172
1/ Le point de départ	p. 172
2/ Le monde comme un « tout », $\pi\tilde{\alpha}\nu$	p. 173
a) La découverte des principes épistémiques fondamentaux	p. 174
b) La définition de la totalité comme « ce qui est », $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ .	p. 175
c) La permanence des deux « formes contraires », $\mu\omicron\rho\phi\alpha\acute{\iota}$ , $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\alpha$ (VIII, 52 et 55)	p. 177
3/ Le monde des singuliers contingents	p. 178
a) Une double logique directrice : « divinité », $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ , et « Amour », $\tau\epsilon\rho\omega\varsigma$	p. 178
b) Les êtres singuliers : un « mixte », $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ , des deux « formes contraires	p. 179
B/ De quelques points plus saillants	p. 180
1/ Deux ruptures épistémologiques majeures	p. 181
2/ Langage et pensée	p. 182
3/ Le monde, bien que rationnel, est absurde	p. 186
4/ Une incompréhension... compréhensible ?	p. 186
<b>Texte et traduction</b>	p. 188
<b>Index des mots grecs commentés</b>	p. 199
<b>Références bibliographiques</b>	p. 202

*Mes remerciements les plus vifs vont à notre fils Pierre-Louis Sachot, Professeur agrégé de Lettres Classiques. Grâce à sa sagacité et à son souci méticuleux de l'exactitude, il a grandement contribué à améliorer cet ouvrage par la proposition de corrections et de suggestions toujours pertinentes, tant sur la forme que sur le fond.*

# Introduction

## *La crainte de Platon*

Évoquant Parménide dans son *Théétète*, Platon met sur les lèvres de Socrate une réflexion assez surprenante : « Je crains tout à la fois que ses paroles, nous ne les comprenions pas, et que ce qu'il pensait en les prononçant nous dépasse beaucoup plus »<sup>1</sup>. Les paroles en question auraient été entendues par Socrate de la bouche même de Parménide, lors d'un séjour de ce dernier à Athènes, au moment des Grandes Panathénées. Parménide aurait alors eu 65 ans<sup>2</sup>. Si cette rencontre suppose une chronologie difficilement conciliable avec celle qu'indique Diogène Laërce<sup>3</sup>, les paroles prêtées à Socrate, en revanche, me paraissent très significatives. Elles ont ici un accent de vérité particulier ; l'incompréhension du philosophe, loin d'être feinte, semble à ce point profonde qu'il ressent le besoin d'en faire l'aveu ; Socrate, et à travers lui Platon – qui de son côté ne pouvait connaître que le *Poème* –, a l'intuition d'un écart non négligeable entre l'entendement qu'il a des propos de Parménide et ce que ce dernier pouvait bien vouloir signifier en les prononçant.

## *Des lectures divergentes et infondées*

La crainte de Platon était d'autant plus justifiée que la lecture du *Poème* de Parménide avait été mal engagée avant lui. Grisé par les perspectives que lui ouvraient les possibilités nouvelles de l'abstraction, Gorgias avait joué sur les mots et la logique et, feignant de croire que la négation μή dans l'expression τὸ μὴ εἶν – ὄν en attique – est équivalente à οὐ<sup>4</sup>, faisait de ce qui n'est qu'un pur concept pour Parménide, une réalité objective, « le Néant ».

Et les vingt-cinq siècles qui nous séparent de Parménide n'ont pas permis de clarifier la situation. Ne parlons pas de J. Barnes, commentateur reconnu des Présocratiques<sup>5</sup>, pour qui l'Éléate<sup>6</sup> ne serait, résume B. Cassin, « au pire, qu'un prisonnier aveugle [de la langue

<sup>1</sup> Φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἴτε πολλὸ πλεον λειπώμεθα, PLATON, *Théétète*, 184a, trad. M. NARCY.

<sup>2</sup> PLATON, *Parménide*, 127b-c.

<sup>3</sup> Dans le livre IX, 23 de ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, DIOGENE LAËRCE situe la pleine maturité de PARMENIDE – son *acmè* – pendant la soixante-neuvième Olympiade, laquelle correspond aux années 504-501. PARMENIDE serait donc né vers 544-541. Si les événements que rapporte le *Parménide* de PLATON se sont produits vers les années 450-448, PARMENIDE aurait alors eu plus de 90 ans, et non environ 65 ans, comme l'écrit PLATON (*Parménide*, 127b). La datation de DIOGENE LAËRCE est généralement considérée comme correcte, dit J. BRUNSCHWIG, le traducteur et commentateur du livre IX des *Vies et doctrines* (n. 4, p. 1066). Mais la chronologie basse proposée par PLATON trouve un argument en sa faveur, si, comme le laisse fortement supposer la lecture du *Poème*, PARMENIDE a lu l'ouvrage d'HERACLITE D'ÉPHESE, qui, lui, serait né vers 520 et mort vers 460.

<sup>4</sup> Les explications nécessaires à l'intelligence de cette locution seront données dans le chapitre I.

<sup>5</sup> J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*.

<sup>6</sup> PARMENIDE fut citoyen de la cité d'Élée, port situé sur la côte tyrrhénienne au sud du golfe de l'actuelle Salerne à une centaine de km au sud de Naples. Élée (aujourd'hui Elea-Velia) est une colonie grecque fondée probablement peu après 535 par les Phocéens, qui en établirent alors beaucoup d'autres, comme Marseille. Phocée, aujourd'hui Fokia, était située sur la côte ionienne, non loin d'Éphèse, cité d'Héraclite. Si l'on retient la chronologie haute, celle de DIOGENE LAËRCE, PARMENIDE n'y serait pas né, puisqu'il aurait dû avoir environ dix

grecque], séduit par elle comme d'autres par les sirènes ou par les sophistes, et, au mieux, qu'un usager profiteur et rusé faisant d'insuffisance vertu »<sup>7</sup>. L'interprétation du texte parméniénien donne toujours lieu à des divergences inconciliables entre les commentateurs, comme nous aurons l'occasion de le constater tout au long de cet ouvrage. Mais, à l'inverse, ils semblent s'accorder pour en donner parfois une lecture qui ne respecte pas la littéralité du texte et qui y trouve un sens qui ne peut y être. Je viens de souligner que, contrairement à ce que laissait croire Gorgias, l'expression τὸ μὴ εἶν ne saurait en aucune façon être comprise comme une affirmation de l'existence du Néant. Prenons également le cas du fameux frg. III<sup>8</sup>, celui qu'évoque inmanquablement le nom de Parménide et qui, pense-t-on habituellement, condense sa pensée. Dans ce fragment, Parménide affirmerait explicitement que « l'être et la pensée sont une seule et même chose », τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Non seulement l'objet de la recherche philosophique serait « l'Être », mais « la Pensée » et « l'Être » seraient aussi une seule et même chose. Ce faisant, Parménide serait non seulement le fondateur de l'ontologie comme pensée de l'être, mais également le père de l'idéalisme, pour avoir commis la même erreur de logique que précédemment, erreur dont Nietzsche l'accusera, qui est de confondre le concept et le réel. « Du seul fait qu'il pouvait le [l'Être] penser, il a conclu qu'il devait exister »<sup>9</sup>. Enfin, affirmant simultanément l'existence de l'Être et du Non-être, il se serait gravement contredit, puisque Être et Non-être s'excluent absolument. Or, on ne saurait trouver dans ce fragment l'affirmation d'une identité entre « la Pensée » et « l'Être ». L'affirmation de l'« Être » ne se trouve pas dans l'infinitif du verbe correspondant en grec, εἶναι, même substantivé avec l'article τό. L'infinitif εἶναι, avec ou sans article, signifie « le fait d'être », « le fait d'exister », non une entité subsistante, « l'être » ou « l'Être ». De la même manière, l'infinitif νοεῖν, « penser », désigne un fait, un acte, non une réalité substantielle : il signifie le « fait de penser ». Rien, absolument rien dans le texte parméniénien ne peut accréditer l'interprétation selon laquelle Parménide y affirmerait l'existence de l'Être, pris absolument, et, conjointement, que son contraire, le Non-être – le Néant –, pris également absolument, existerait et aurait en quelque sorte une consistance ontologique.

### *Une rupture récente dans la lecture du Poème*

C'est ce dont a certainement pris conscience L. Couloubaritsis, l'un des meilleurs exégètes actuels de la philosophie antique. Dans l'ouvrage considérable qu'il a consacré à Parménide<sup>10</sup>, il met entre parenthèses ce fameux frg. III ainsi que le frg. V, parce que la lecture traditionnelle qui en est faite, pourtant évidente en apparence, ne lui paraît pas

---

ans quand la colonie fut fondée. En le désignant d'Éléate, je n'entends en aucun cas l'assimiler à l'école du même nom et lui faire endosser ce qu'on attribue à d'autres membres de cette école, comme MELISSOS et ZENON, considérés comme ses disciples.

<sup>7</sup> B. CASSIN, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, p.127.

<sup>8</sup> Les numéros des fragments sont ceux de l'édition de base que H. DIELS a donnée de l'ensemble des Présocratiques et qu'a révisée W. KRANZ : *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1952). Par commodité et pour faire bref, j'identifierai chaque fragment d'un Présocratique, conformément à l'usage et en dehors de ceux de PARMÉNIDE, en mentionnant cette édition seulement par « Diels-Kranz » dans le texte et par la simple abréviation DK dans les références. Le premier chiffre qui suit l'abréviation DK indique l'auteur Présocratique dont il s'agit, le dernier chiffre le n° du fragment, et la lettre B qui précède ce chiffre indique qu'il s'agit d'un fragment considéré comme authentique. Par ex., dans la référence DK, 22 B 31, DK renvoie à DIELS-KRANZ, 22 à HERACLITE, et B 31 au frg. authentique n° 31. Chaque éditeur d'un auteur Présocratique donne en principe des tables d'équivalence au moins entre sa propre édition et celle de DIELS-KRANZ. Pour mémoire, le n° d'ordre pour PARMÉNIDE dans DIELS-KRANZ est 28.

<sup>9</sup> Fr. NIETZSCHE, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 49.

<sup>10</sup> L. COULOUBARITSIS, *La Pensée de Parménide*.



acceptable et qu'il ne voit pas quelle nouvelle interprétation il pourrait en proposer. Il est le premier, me semble-t-il, à refuser de cautionner une telle lecture, témoignant d'une vigilance et d'une probité intellectuelle qui méritent d'être saluées, même si, apparemment, personne n'en a encore tenu compte.

### *La seule issue possible*

Il ne fait aucun doute que les frg. III et V que L. Couloubaritsis met entre parenthèses font partie du corpus parménidien. Jamais, à aucun moment, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, leur authenticité n'a été mise en cause. Et L. Couloubaritsis n'entend pas soulever une telle hypothèse. La seule conclusion qu'il faut dès lors en tirer est que la solution à cette aporie se trouve bien dans *la lecture* que nous faisons de ces fragments et qui, comme on peut le supposer, ne concerne pas qu'eux seuls. C'est ce que semble suggérer Platon lui-même, lorsqu'il écrit dans le *Théétète* qu'il craint *ne pas comprendre* (οὔτε συνιῶμεν) les paroles de Parménide et « que *ce qu'il pensait en les prononçant* (τί τε διανοοούμενος εἶπε) nous dépasse beaucoup plus ». Platon a compris que le sens qu'il fallait trouver dans le texte parménidien n'était pas celui qui paraissait évident.

Mais quel pouvait-il bien être ? Parménide n'a transmis ou laissé aucune indication à ce sujet en dehors de son *Poème* et il n'avait sans doute à sa disposition aucun des procédés graphiques dont nous disposons aujourd'hui comme les guillemets, l'italique, le gras, les traits obliques ou les crochets de toutes sortes pour mettre en évidence un mot ou un groupe de mots et, ainsi, faire entendre le sens particulier qu'on veut lui donner. Aussi ne pouvait-il le faire que par la voix, en détachant certains mots ou groupes de mots et en marquant un temps d'arrêt entre eux. C'est ce que Platon a bien perçu, mais sans aller plus loin.

Or, justement, si nous nous appliquons à « écouter » le *Poème* de la sorte, on se rend compte que, dans un certain nombre de fragments, des formes verbales n'occupent pas dans la phrase le rôle qu'elles y jouent ordinairement. Elles sont des *autonymes*<sup>11</sup>. Ce sont avant tout celles du verbe « être », εἶναι. Cet usage est inédit. Les lecteurs ne s'en sont aperçus que très récemment, mais de manière très incomplète. Là réside certainement la cause principale de la mélecture dont le *Poème* a souffert depuis les origines et qui me fait supposer, poussant plus avant l'intuition de Platon, qu'il devait y avoir une façon de le « prononcer » pour le rendre intelligible. À l'image de la clé qui, entre les mains de Δίκη (« Justice ») ouvre la porte qui mène tout droit à la demeure de la déesse (I, 14-21), ces emplois autonymiques sont ce qui ouvre au sens du *Poème*.

La première tâche qu'il importe donc d'effectuer est d'identifier les formes verbales employées de manière autonymique. Jusqu'à présent, les savants s'accordent pour en reconnaître une seule : ἔστι, « est », et uniquement pour deux ou trois occurrences. Or, un examen serré du texte révèle qu'elles sont plus nombreuses, plus diverses et qu'elles concernent l'ensemble des fragments de la première partie du *Poème*.

Cette identification faite, il devient alors possible de proposer une nouvelle interprétation d'ensemble de la première partie. La question principale que pose et instruit Parménide n'est pas d'ordre ontologique mais épistémique. En posant comme unique critère de véridiction le fait d'être ou de ne pas être – « est », ἔστι, ou « n'est pas », οὐκ ἔστι, –, il dégage, même si c'est implicitement, les principaux principes de l'épistémologie qu'il est nécessaire de respecter si l'on veut aboutir à une connaissance vraie des choses, comme ceux d'existence, d'identité et de non-contradiction.

<sup>11</sup> Dans l'exemple « être est un verbe », *être* est employé comme autonyme.

Une telle interprétation entraîne également une nouvelle intelligence de la seconde partie du *Poème*. La connaissance du monde qu'y propose l'Éléate n'est ni séparée de la première partie ni ne lui est opposée, comme le serait l'« opinion », δόξα, à la « vérité », ἀλήθεια (ἀλήθεια en ionien-attique), mais elle en est la mise en œuvre dans l'examen concret des choses.

La clarté sur l'ensemble de l'œuvre étant faite, il devrait être alors enfin possible de saisir le sens du préambule ou proème, écrit en termes pour le moins énigmatiques. Que peut bien signifier cette expédition sur un char tiré à vive allure, franchissant des portes éthérées et conduisant à la demeure de la déesse, laquelle instruira notre savant-philosophe<sup>12</sup> de tout ce qu'il doit savoir ? Comme pour toute composition qui veut maintenir le lecteur en haleine, les prémices prennent tout leur sens à partir du dénouement.

Synthétiser les éléments dégagés tout au long du parcours, de manière à reconstituer si possible le système théorique selon lequel l'Éléate appréhendait la réalité pour en rendre raison, sera la tâche de la conclusion.

### *Deux conditions requises*

Deux conditions sont requises pour envisager de mener à bien cette « écoute » du *Poème* : disposer d'un texte qui, effectivement, la permette, parce qu'il est suffisamment étoffé et que son état est relativement bien assuré. Platon, Aristote et un certain nombre des citateurs de l'Antiquité disposaient du texte intégral du *Poème* ou, s'ils le voulaient vraiment, pouvaient y avoir accès. Tel n'est plus notre cas. Comme pour les écrits de tous ceux que l'on nomme habituellement les Présocratiques, l'œuvre de Parménide ne nous a pas été transmise directement. Nous ne la connaissons que par des citations. Mais, à la différence de la plupart des autres Présocratiques, les fragments que l'on a trouvés chez les citateurs ou que l'on a pu reconstituer à partir de citations multiples ne se ramènent pas à quelques phrases ou fragments de phrase. Plusieurs d'entre eux sont même d'une belle longueur et forment des ensembles substantiels et cohérents, justement pour la première partie, là où se trouveraient les thèses qu'on veut y trouver. Le plus long (frg. VIII) fait à lui seul 61 vers, auxquels il faut ajouter les 5 vers et demi du frg. VII avec lequel il fait corps, ce qui donne un total de 66,5 vers. Si l'on estime, comme je le propose, que les fragments II et III n'en font également qu'un seul, l'ensemble se ramène à 17 fragments et non plus à 19. Nous avons donc la possibilité de lire *matériellement* le *Poème*, c'est-à-dire de disposer d'une partie substantielle du texte pour ne pas être réduits à ne formuler jamais que des hypothèses invérifiables. Il a même été possible de reconstituer la structure d'ensemble du *Poème* :

---

<sup>12</sup> Il est d'usage de ranger PARMENIDE et les Présocratiques dans la catégorie des philosophes. Le terme, s'il n'est peut-être pas inapproprié, offre l'inconvénient de comporter des surdéterminations qui n'apparaîtront que plus tard, comme celle d'une approche proprement métaphysique. HERACLITE parle d'« enquêteur », ἵστωρ, de quelqu'un qui mène une « enquête », une « recherche », ἵστορίη – ἱστορία, en attique (frg. 84, p. 272, J.-Fr. PRADEAU ; DK, 28 B 35 ; M. CONCHE, 24 ; M. MARKOVICH, 7). PARMENIDE use d'un synonyme de ἵστορίη : δίζησις, « recherche » (II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2), dont le verbe correspondant est δίζημαι, « rechercher » (VIII, 6) et un synonyme πυνθάνομαι, « chercher à savoir » (I, 28 ; X, 4).

<p align="center"><b>Le préambule ou proème (Frg. I)</b>  Conservé dans son intégralité</p> <p align="center">Total : 32 vers.</p>
<p align="center"><b>La première partie</b>  Comprend 6 fragments<sup>13</sup></p> <p> <i>frg. II :</i>      7,5 vers  <i>frg. III :</i>     1 vers  <i>frg. V :</i>       1,5 vers  <i>frg. VI :</i>       9 vers  <i>frg. VII :</i>      5,5 vers  <i>frg. VIII :</i>    les 50,5 premiers vers </p> <p align="center">Total : 75 vers</p>
<p align="center"><b>La seconde partie</b>  Comprend 13 fragments, la plupart de petite taille</p> <p> <i>frg. VIII :</i>    les 10,5 derniers vers<sup>14</sup>  <i>frg. IV :</i>       3,5 vers  <i>frg. IX :</i>       4 vers  <i>frg. X :</i>        6,5 vers  <i>frg. XI :</i>       3 vers  <i>frg. XII :</i>      5,5 vers  <i>frg. XIII :</i>     1 vers  <i>frg. XIV :</i>     1 vers  <i>frg. XV :</i>      1 vers  <i>frg. XVa :</i>    1 mot  <i>frg. XVI :</i>     4 vers  <i>frg. XVII :</i>    1 vers  <i>frg. XVIII :</i> 6 vers (en latin)  <i>frg. XIX :</i>    3 vers </p> <p align="center">Total : 49 vers</p>

Quant à l'état du texte, il est possible de le restituer de manière relativement satisfaisante. La tradition indirecte (celle des citations) est *a priori* moins fiable que la tradition directe (celle d'un texte recopié pour lui-même). Dans ce dernier cas, l'édition manuscrite a normalement été faite avec soin, avec choix du manuscrit à recopier, relecture et correction, et même une éventuelle confrontation avec le texte d'un ou de plusieurs autres manuscrits. Le souci premier est de transmettre le texte le plus fidèlement possible. Dans le cas d'une citation, ce souci est inexistant. La citation peut se faire de mémoire et/ou le texte

---

<sup>13</sup> Si l'on reporte le frg. IV dans la seconde partie.

<sup>14</sup> Vers 51*b* à 61. Le *a* ou le *b* que j'introduis parfois après le numéro d'un vers a pour fonction d'indiquer que je fais une distinction significative entre la première et la seconde partie de ce vers ou simplement, pour être précis, que ce dont je parle se trouve dans l'une ou l'autre de ces parties. Le *a* du frg. XV*a* n'a pas la même signification : il a été introduit par l'éditeur des fragments pour distinguer celui-ci du frg. XV tout en l'y associant.

être réaménagé pour mieux servir le propos que l'on développe. Au vers 29 du frg. I, par exemple, les citateurs divergent sur le qualificatif à reconnaître au « cœur de la vérité » : pour les uns, il est ἀτρεμής, « non tremblant », pour d'autres ἀτρεκής, « qui ne tourne pas », donc « ferme » ou « exact ». Plus significatif du travail du citateur sur le texte cité : au même vers 29 du frg. I, la vérité est qualifiée par certains d'εὐπειθέος, « bien persuasive », par Proclus d'εὐφωγέος, « bien illuminée », et par Simplicius, d'εὐκυκλέος, « bien ronde ». Plus surprenant encore : le même citateur peut citer différemment le même passage, comme l'atteste, en particulier, Simplicius pour le frg. VIII. Mais, d'une manière générale et mis à part certaines variantes où l'on peut déceler l'intention qui les a introduites, les divergences rencontrées n'excèdent pas celles que l'on rencontre habituellement pour les textes transmis directement. Peut-être le fait d'être un poème, donc un écrit versifié et rythmé, a-t-il contribué à préserver le texte contre une facile substitution paraphrastique.

Mon propos n'étant pas de produire une nouvelle édition savante du *Poème*, je m'appuierai sur ce que l'on appelle le *textus receptus*, « le texte reçu », c'est-à-dire le texte qui, établi par Diels et révisé par Kranz, se retrouve, avec quelques retouches, chez les éditeurs et commentateurs français tels que M. Conche, B. Cassin, L. Couloubaritsis ou J. Bollack, chacun y marquant ses choix quant aux variantes possibles et selon sa propre interprétation. Je n'échapperai pas à la règle et donnerai, à chaque fois, les raisons de mes propres choix.

### *Trois difficultés spécifiques*

La fragmentation du texte soulève cependant trois difficultés particulières. La première est que les coupures ne correspondent pas forcément aux articulations du texte considéré dans son intégralité. Portés à prendre un fragment pour une unité signifiante, nous le considérons séparément des autres ou ne voyons pas qu'il concerne deux questions distinctes. Pour le frg. VIII, par exemple, il est clair que le vers 50 termine la première partie du *Poème* et en ouvre une autre. Parménide le dit explicitement. Mais il ne dit pas de manière nette que, au v. 19 de ce même fragment, il cesse de parler de ἔστιν, « est », pour ouvrir un nouveau développement sur τὸ ἐόν, « ce qui est », « l'étant ». Tout le monde pense que les 50 premiers vers de ce fragment traitent uniquement de « l'étant ». Autres exemples : le premier vers du frg. VI n'appartient pas au même développement que la suite du fragment. La coupure opérée par le citateur a fait croire le contraire et a engagé sur la voie d'une fausse interprétation du passage. Le frg. IX ne forme pas qu'une seule phrase, comme tout le monde le pense, mais en comporte deux : les deux premiers vers sont la fin d'une phrase, dont manque le début, et les deux derniers forment une phrase indépendante. La coupure après les vers 60 et 61 du frg. VIII a très certainement contribué à pousser les commentateurs modernes à penser que ces deux vers concluaient ce qui précédait, alors qu'ils ouvrent un nouveau développement. Dernier exemple : l'isolement du frg. XVI a empêché les traducteurs et commentateurs de voir que le sujet du verbe de la proposition comparative (ἔχει) est le même que celui de la phrase précédente non conservée.

La seconde difficulté particulière se rencontre dans la seconde partie du *Poème*. Certains fragments sont si courts qu'ils sont pratiquement incompréhensibles sans le commentaire des citateurs. Comment, par exemple, comprendre sans se référer au citateur – en l'occurrence une scolie dans un texte de saint Basile –, que le seul mot qui compose le frg. XVa, ὑδατόριζον, « enracinée dans l'eau », se rapporte à la Terre (ou terre) ? Le lecteur dépend alors totalement de l'usage que le citateur fait de la citation. Il se trouve dans une situation comparable à celle d'un archéologue devant un monument qu'il faudrait reconstituer à partir de matériaux que l'on retrouve dans des édifices où ils ont été réemployés.

La troisième difficulté spécifique tient à l'ordre selon lequel il convient de lire les fragments et à la place qui leur revient dans l'économie du *Poème*. Cet ordre et cette place résultent, pour une part, des éventuelles et rares indications à ce sujet qui se trouvent dans les fragments eux-mêmes, pour une autre, de celles que donnent les citateurs, pour une autre enfin, d'une confrontation entre le sens que l'on trouve pour chacun des fragments considérés en eux-mêmes et celui qu'appelle la cohérence du *Poème*. Par bonheur, il a été assez aisé de reconstituer l'architecture générale du *Poème* : un proème et deux parties, comme cela a déjà été noté. Par ailleurs, la répartition faite par Diels-Kranz des fragments entre chacune des deux parties est admise dans son ensemble. En ce qui me concerne, je déplace, comme le font B. Cassin et J. Bollack, le frg. IV de la première à la deuxième partie. Quant à la distribution des fragments à l'intérieur de chacune des parties, elle est plus flottante : elle dépend de l'interprétation que l'on fait de chacun des fragments, étant entendu que, dans les cas litigieux, cette interprétation découle en même temps de la place qu'on lui accorde. On se trouve alors dans une sorte de cercle vicieux, dont la sortie n'est possible que si le sens dégagé est celui qui s'inscrit le mieux dans la logique d'ensemble du *Poème*. La méthode suivie s'apparente à celle de l'archéologue qui essaie de reconstituer un vase à partir d'un ensemble incomplet de tessons, dont certains sont contigus et d'autres sans contact immédiat avec aucun autre. Comme pour un puzzle dont on ne dispose pas du modèle, le principe fondamental est celui du rapprochement, aussi bien quant à la forme que quant au sens, la situation idéale étant que ce rapprochement puisse être synonyme de contiguïté. C'est celui qu'ont suivi Diels-Kranz dans la reconstitution des fragments et leur ordonnancement. Ils ont cependant gardé distincts les frg. VII et VIII qu'ils considéraient pourtant comme ne formant qu'un seul. Ils sont très généralement suivis. L. Couloubaritsis, quant à lui, intègre le frg. IV dans le frg. VIII (entre les vers 41 et 42) et propose même de faire des frg. VI, VII, VIII et IV un tout, p. 344 ss. et p. 546. Pour ma part, je rattache le frg. III au frg. II, dont il complète le dernier vers. Le but visé est analogue à celui que poursuit l'éditeur d'un texte ancien. Par une confrontation entre toutes les variantes données par les manuscrits, il tente de reconstituer ce que l'on appelle un archétype, c'est-à-dire le texte supposé le plus proche possible de celui qui a été édité par l'auteur. C'est un texte reconstruit, qui n'a sans doute jamais existé exactement comme tel au cours de la transmission, mais qui se veut le plus proche de l'original.

Il restera inévitablement bien des zones d'ombre dans l'intelligence du *Poème* en plus de la part d'hypothèses que recèle toute interprétation. Ce qui importe est que le matériau dont nous disposons soit suffisamment conséquent pour qu'il soit *a priori* possible de dégager la pensée de son auteur par confrontation interne, en se fiant le moins possible aux seuls citateurs à qui nous devons leur conservation.

### ***Mon propos***

Mon intention, ici, n'est pas de donner du *Poème* de Parménide une interprétation qui soit la plus exhaustive possible. Elle est seulement de faire une démonstration susceptible d'engager une telle interprétation sur une voie nouvelle. Allez plus avant en même temps serait entrer dans des discussions et des hypothèses qui, outre qu'elles seraient prématurées, en affaibliraient la vigueur. Je suis parti d'un fait : la présence d'autonymes dans la première partie. Ce fait m'a paru décisif pour la compréhension du *Poème*. Il m'a semblé qu'il était de nature à engager une enquête à frais nouveaux dans le dossier parménidien. Les autonymes m'apparaissaient, comme je l'ai déjà dit, être la clé, au sens actuel du mot et non au sens ancien<sup>15</sup>, qui fermait à l'intelligence du *Poème* et qui, en même temps, était susceptible d'y

---

<sup>15</sup> Comme cela sera précisé plus loin, dans l'Antiquité la clé ne servait qu'à ouvrir, non à fermer.

ouvrir. Puis l'enquête a suivi son propre cheminement. C'est elle que j'ai écrite, au fur et à mesure de sa progression, sans chercher à présenter, discuter et réfuter toutes les thèses que l'on tient sur l'œuvre de l'Éléate et sans savoir où elle me mènerait. Ne connaissant pas par avance qu'elle en serait le terme, elle garde la marque des tâtonnements et des approximations qui, une fois le travail achevé, auraient pu être gommés.

Il m'a semblé que ma démonstration en resterait vraiment une, si je la transmettais telle que je l'ai réellement menée, si je faisais suivre fidèlement au lecteur le chemin que j'ai effectivement parcouru et le faisais progresser pas à pas dans les découvertes qui ont été les miennes. Ayant toutes les pièces et les arguments en main, il serait mieux à même d'en apprécier la force comme d'en voir les éventuelles faiblesses.

Je suis donc parti de la prise de conscience des autonymes et de la recherche de leur exacte étendue (chapitre I). Puis j'ai repris, à partir de ce fait, une relecture de la première partie du *Poème*, la seule partie dans laquelle ils sont présents (chapitre II). Une fois effectuée, cette relecture m'a incité à voir si elle n'autorisait pas un regard nouveau sur la seconde partie, malgré son état de délabrement extrême (chapitre III). L'étude du corps du *Poème* étant achevée, il m'a semblé que, alors, et alors seulement, une interprétation du proème pouvait être tentée (chapitre IV). Les résultats de cette patiente investigation pouvaient enfin être réunis d'une manière synthétique (conclusion).

### *Une difficulté supplémentaire : le grec*

Reste une difficulté, devenue majeure aujourd'hui : le grec. Parménide a écrit en grec. Cette langue est désormais méconnue du plus grand nombre, même des philosophes. Le lecteur comprendra aisément que ma démonstration ne puisse se faire que sur le texte grec, comme un mathématicien ou un physicien ne peut faire la sienne sans recourir aux formules mathématiques. Se passer du grec, c'est effacer la démonstration et demander au lecteur d'ajouter foi aux conclusions que l'on en tire, sans lui permettre de vérifier et de discuter l'essentiel : l'argumentation qui a été suivie. Le transcrire en caractères latins n'a de sens que pour celui qui connaît déjà cette langue. Enfin, on ne peut se contenter de travailler sur une traduction, même la plus littérale possible. Si « est » en français recouvre sémantiquement et linguistiquement le ἔστιν grec, il n'en est pas de même pour l'infinitif du même verbe, « être », εἶναι. Comme je l'ai dit plus haut, l'infinitif français substantivé (« l'être ») réfère à une réalité substantielle, alors que, en grec, τὸ εἶναι ne peut avoir cette signification ; il signifie seulement « le fait d'être », « le fait d'exister ». Du reste, le lecteur s'apercevra, au travers des diverses traductions que je citerai, même celles qui sont les plus littérales, qu'elles sont loin de rendre le même sens.

Cependant, je souhaiterais vivement pouvoir être lu et compris au-delà du cercle très étroit des philosophes hellénisants.

Le grec n'est pas matériellement difficile à lire. Chacun de nous en connaît déjà un certain nombre de caractères, surtout en ce qui concerne les majuscules, identiques pour une bonne part à nos caractères d'imprimerie. Aussi je propose de donner ci-après un tableau qui, inspiré d'autres ouvrages comme l'ἑρμῆιον de J.-V. Vernhes<sup>16</sup>, permet de lire ces caractères. Il suffit au lecteur de le photocopier pour en faire un marque-page, le temps de les apprendre et de se familiariser avec eux ; ce qui ne demandera que très peu de temps.

---

<sup>16</sup> J.-V. VERNHES, *ἑρμῆιον. Initiation au grec ancien*, p. 1.

### Alphabet grec

Majus- cules	Minus- cules	Nom de la lettre	Pronon- ciation	Remarques
A	α	alpha	a ou â	<i>a</i> bref ou long : <i>chatte</i> ou <i>pâtre</i>
B	β ou β	bêta	b	β au commencement des mots (en France)
Γ	γ	gamma	g	<i>g</i> dur, comme dans <i>gare</i>
Δ	δ	delta	d	
E	ε	epsilon	é	<i>é</i> bref fermé, comme dans <i>clé</i>
Z	ζ	zêta	dz	
H	η	êta	ê	<i>ê</i> long ouvert, comme dans <i>père</i>
Θ	θ	thêta	th	
I	ι	iota	i ou î	<i>i</i> bref ou long
K	κ	kappa	k	
Λ	λ	lambda	l	
M	μ	mu	m	jamais nasalisé
N	ν	nu	n	jamais nasalisé
Ξ	ξ	xi	x	<i>x</i> dur, comme dans <i>axe</i>
O	ο	omicron	o	<i>o</i> bref, fermé ou ouvert : <i>mot</i> ou <i>mort</i>
Π	π	pi	p	
P	ρ	rhô	r	<i>r</i> roulé
Σ	ς ou σ	sigma	s	<i>s</i> dur, comme dans <i>sac</i> (ς à la fin des mots)
T	τ	tau	t	<i>t</i> dur, comme dans <i>table</i>
Υ	υ	upsilon	u ou û	<i>u</i> bref ou long
Φ	φ	phi	ph ou f	
X	χ	chi	kh	(ou <i>ch</i> : cf. <i>choléra</i> )
Ψ	ψ	psi	ps	comme dans <i>psychologue</i>
Ω	ω	oméga	ô	<i>ô</i> long fermé

Il existe d'autres signes qui accompagnent les lettres et dont le non helléniste peut faire l'économie dans la prononciation, comme les *esprits*, *rude* (´ : ὀδός, « voie ») ou *doux* (˘ : ἀλήθεια, « vérité ») et les *accents*, *aigu* (´ : κέλευθος, « chemin »), *grave* (` : τὸ ἐόν, « l'étant ») ou *circumflexe* (˘ : νοῦς, « esprit »). Ces accents peuvent se combiner avec les *esprits* : ò, ã, ñ, ÿ, etc. Ils se placent au-dessus des voyelles, ou avant s'il s'agit d'une majuscule : Ἀ, Ἄ, ἦ, Ὀ, Ὠ, etc. Le *iota* (ι) peut être souscrit (placé sous la voyelle : φ, η, Ἀ, Ὠ, etc.) ou, plus rarement, adscrit (placé après elle, quand celle-ci est une majuscule : Αι). Ce *iota* ne se prononce pas. Enfin, la ponctuation grecque diverge quelque peu de la nôtre : le point d'interrogation est noté par un *point-virgule* (;) : πόθεν αὐξήθην; « par quel moyen a-t-il crû ? » ; et nos *deux points* ou *point-virgule* par un *point en haut* (˙) : τῷ συνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει, « Aussi est-il tout d'un seul tenant : car ce qui est est contigu à ce qui est ».

Quelques règles de prononciation dite érasmiennne :

- Les diphtongues αι, ει, οι se prononcent en faisant entendre le « i », comme dans **aïe**, **pareil**, langue d'**oïl**.
- La diphtongue ου se prononce *ou*, comme en français, les diphtongues αυ et ευ se prononcent *aou* et *éou*, un peu comme dans **caoutchouc** (ou mieux allemand *Baum* ou anglais *sound*) et comme dans guép**éou**.

- Le  $\mu$  et le  $\nu$  ne sont jamais nasalisés comme en français.
- Devant  $\gamma$ ,  $\kappa$ ,  $\chi$  et  $\xi$ , le  $\gamma$  est nasalisé et se prononce  $n$  : ἄγγελος, « messenger », se prononce *ang-gué-loss* ; ἀνάγκη, « nécessité », se prononce *a-nang-kè*, etc.

Enfin, pour faciliter la lecture, sans pour autant surcharger l'écriture, j'ai pris le parti d'insérer la traduction dans le texte grec lui-même et, dans le corps de mon étude, d'accompagner un mot grec de sa traduction ou inversement, en évitant le plus possible, cependant, les répétitions inutiles et fastidieuses.

### *Une simplification économe*

Je serai amené à citer souvent d'autres traductions. Aussi, afin d'éviter à chaque fois une référence en bas de page, j'indiquerai la pagination sans autre mention que le nom de l'auteur. Les traductions habituelles que j'ai retenues sont les suivantes<sup>17</sup> :

J. BOLLACK, *Parménide. De l'étant au monde*, Paris : Verdier Poche, 2006 ;

B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?* Paris : Seuil, 1998 ;

M. CONCHE, *Parménide, Le Poème : Fragments*, Paris : PUF, <sup>2</sup>1999 (<sup>1</sup>1996) ;

L. COULOUBARITSIS, *La Pensée de Parménide*. Troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles : Ousia, 2008 ;

J. FRERE, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris : Kimé, 2012.

---

<sup>17</sup> Ce choix paraîtra arbitraire, surtout à ceux dont les traductions n'ont pas été retenues. Mais, comme je l'ai dit plus haut, ma démonstration serait affaiblie si je m'engageais dans un débat avec tous ceux qui ont émis un avis sur le sens à donner de tel ou tel fragment du *Poème*. Pour autant, celles que j'ai retenues sont celles qui, parmi les plus récentes, sont soutenues par une étude très approfondie du texte parménidien et qui, à défaut de s'y référer directement, permettent de connaître les traductions et interprétations de leurs devanciers. Ce qui n'est pas le cas, par exemple, de la traduction d'A. VILLANI, *Parménide. Le Poème, suivi de Parménide ou la dénomination*, 2011, ni de celle de M. ANNEE, *Parménide. Fragments Poème, précédé de Énoncer le verbe être*, 2012, dont j'ai découvert l'ouvrage, je le reconnais, après la rédaction du mien et dont la visée particulière lui fait délaissier les questions de fond pour s'attacher uniquement à « la couche linguistique et poétique sous-jacente ». J'ai enfin intégré, mais seulement en notes, la nouvelle édition du commentaire d'A. H. COXON, qui reprend la traduction de MCKIRAHAN, *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Revised and Expanded Edition* edited with new Translations by Richard MCKIRAHAN and a new Preface by Malcohn SCHOFIELD, Las Vegas / Zurich / Athens : Parmenides Publishing, 2009.



## Chapitre I

### Des autonymes

La première partie du *Poème* présente une particularité linguistique : des formes verbales ne sont pas employées selon la fonction qu'elles ont habituellement dans la phrase, mais de manière autonymique. Ces autonymes ont longtemps faussé ou interdit la compréhension du *Poème*, dans la mesure où le lecteur, ne se rendant pas compte de leur présence, trouvait malgré tout un sens à la phrase dans laquelle ils figuraient. Ils en permettent, à l'inverse, une intelligence profonde, si l'on parvient à les identifier. Aussi, pour reprendre l'image que Parménide lui-même propose dans son proème, sont-ils « la clé », κληῖδας (I, 14), qui ouvre la porte à son intelligence<sup>18</sup>.

Ce n'est que depuis peu que les savants ont repéré cet usage d'autonymes dans le *Poème*. Ils l'ont signalé pour la troisième personne du singulier de l'indicatif présent du verbe « être », ἔστιν, « est », mais seulement pour deux ou trois occurrences<sup>19</sup>. En réalité, il me semble que l'emploi de ἔστιν comme autonyme concerne l'ensemble des fragments de la première partie. Bien plus, ce phénomène, qui constitue un fait linguistique nouveau dans l'écriture des textes grecs dont nous disposons, touche même d'autres formes verbales, comme les infinitifs εἶναι, « être », et νοεῖν, « penser », et même un syntagme : νοεῖν “ἔστιν”, « penser “est” ».

La première tâche à effectuer est de mettre ces formes en évidence, réservant pour après l'interprétation générale qui en découle pour le *Poème*.

#### A/ Frg. II : « ἔστιν » / « οὐκ ἔστιν »

##### 1/ Texte et traduction<sup>20</sup>

##### Frg. II

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,

Bien ! moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –

αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός **εἰσι· νοῆσαι**<sup>21</sup>

quelles sont précisément les seules voies de recherche : **penser**

**ἢ μὲν**<sup>22</sup> ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

**soit** que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;

<sup>18</sup> Un premier exposé de l'argumentation développée dans ce chapitre et le suivant a fait l'objet d'une communication faite à Strasbourg sous le titre « Parménide : enfin une clé ? », le 15 mars 2013 et publiée dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 36, II/ 2014, « Heidegger, la Grèce et la destinée européenne », Textes réunis par A. MERKER, p. 85-109.

<sup>19</sup> ἔστι : deux fois (frg. II, 2 et VIII, 2) ; οὐκ ἔστι (frg. II, 5). B. CASSIN trouve une autre occurrence de ἔστι autonyme au frg. VIII, 35. Seule, M. ANNEE en a récemment relevé davantage.

<sup>20</sup> Sauf mention particulière, toutes les traductions proposées sont personnelles.

<sup>21</sup> Texte des éditions : εἰσι νοῆσαι.

<sup>22</sup> Texte des éditions : ἢ μὲν

πειθοῦς ἔστι<sup>23</sup> κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ,  
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
 [5] ἡδ'<sup>24</sup> ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεών ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν  
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est  
 une impasse)  
 οὔτε φράσαις.  
 ni l'exprimer.

## 2/ Ma lecture du texte

La lecture que je fais de ce fragment est légèrement différente de celle qui est suivie par les éditeurs et les commentateurs. Ces différences sont notées en gras. Portant seulement sur la ponctuation, les esprits et l'accentuation, elles ne remettent pas en cause le texte grec lui-même, mais l'interprétation que les éditeurs y ont inscrite.

**II, 2 :** αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός **εἰσι· νοῆσαι**  
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : **penser**

D'abord, je déplace avant νοῆσαι, « penser », le point en haut – équivalent grec des deux points français – que les éditeurs placent après (εἰσι νοῆσαι·) et fais de cet infinitif une apposition à ὁδοί, « voies », et non plus un complément de εἰσί, « sont ». Je traduis donc : « quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser... » et non, par exemple, « quelles voies de recherche seules sont à penser :... » (B. Cassin, p. 77).

**II, 3 :** ἡμὲν ὅπως ἔστιν..., **soit** que « “est” est »...

**II, 5 :** ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν..., **soit** que « “n'est pas” est »...

Ensuite, je lis les particules disjonctives ἡμὲν et ἡδὲ aux vers 3 et 5 à la place des articles ἡ μὲν, « l'une », et ἡ δέ, « l'autre », des éditeurs. Ces articles, qui reprennent ὁδοί, « voies », n'ont plus de raison d'être, si on fait de νοῆσαι, « penser », une apposition à ὁδοί, « voies », et non un complément de εἰσί, « sont ». Ces deux particules, qui combinent la particule ἢ, « ou bien », et les particules μὲν et δέ, peuvent avoir, selon le contexte, le sens de « soit..., soit... » à valeur fortement disjonctive, ou de « et..., et... », à valeur à la fois disjonctive et cumulative. Ce sont les mêmes que celles des vers 29 et 30 du frg. I. Et comment en serait-il autrement ? Le frg. II, en effet, n'est que le premier déploiement de ces deux vers, par lesquels Parménide, à la fin du proème, énonce la première exigence épistémique qui s'impose au candidat au vrai savoir :

### Frg. I, 28-30

χρεὼν δέ σε πάντα πυθέσθαι  
 Il faut que, en tout, tu t'enquières

**ἡμὲν** ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμεῖς ἦτορ  
 et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive  
**ἡδὲ** βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.  
 et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

<sup>23</sup> Texte des éditions : ἔστι

<sup>24</sup> Texte des éditions : ἡ δ'

Le « cœur non tremblant de vérité bien persuasive » du v. 29 n'est autre que ἔστιν du vers 3 du frg. II, tandis que les opinions des mortels du v. 30 sont reprises, au v. 5 du frg. II, par οὐκ ἔστιν, « n'est pas », affirmé par les mortels comme ἔστιν, et par ἔστιν, affirmé par eux comme οὐκ ἔστιν. Dans ces derniers vers du frg. I, les particules ἡμὲν et ἡδέ ont une valeur à la fois disjonctive et cumulative : les deux sortes de connaissances dont Parménide doit s'enquérir sont nettement distinctes l'une de l'autre et s'additionnent.

## II, 4 : ἔστι(v), « “est” est »

Les éditeurs et commentateurs comprennent le ἐστί du v. 4 comme ayant une valeur attributive – « c'est le chemin de persuasion » traduit, par exemple, B. Cassin, p. 77 –, et l'écrivent ἐστί en raison de la place qu'il occupe dans la phrase. J'estime, pour ma part, qu'il est possible de le comprendre comme autonome et signifiant l'existence. C'est pourquoi je l'accentue ainsi : ἔστι<sup>25</sup>.

### 3/ Les cinq occurrences de ἔστι(v) comme autonome

La reconnaissance, aux vers 3a et 5a, de ἔστι(v) comme autonome est relativement récente. Le premier à l'avoir faite serait G. Calogero en 1932<sup>26</sup>. Elle a depuis lors été adoptée par nombre de commentateurs, non sans réticence. Nombreux parmi ces derniers cherchent en effet à sous-entendre un sujet à ce « est », à refuser de le considérer comme autonome. Beaucoup d'interprètes supposent que ce sujet est « l'être » : « L'interprétation la moins risquée, conclut L. Couloubaritsis au terme d'une analyse quasi exhaustive de toutes les interprétations, p. 253-259, parce qu'elle est confirmée par la suite du texte, est celle qui admet un sujet implicite qui doit émerger dans la suite, qui n'est autre que l'*eon* », p. 258.

En réalité, ἔστιν sans sujet, mais lui-même sujet ou autonome, ne figure pas deux fois dans ce frg. II, comme on le pense généralement, mais cinq fois. Cela concerne toutes ses occurrences et assure une grande unité de signification à l'ensemble<sup>27</sup>.

## II, 3 : ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être

La troisième personne du singulier du verbe εἰμί, à savoir ἐστί, doit être sous-entendue après le premier ἔστιν, d'une part, en raison de la construction de la proposition, introduite par ὅπως, « que », laquelle exige un verbe, exprimé ou non, et, d'autre part, en raison de la symétrie qu'elle forme, d'un côté, avec le second membre de la phrase et, d'un autre côté, avec les deux propositions du v. 5. Je lis donc ἡμὲν ὅπως ἔστιν [s. e. ἐστίν], « soit que “est” est », répétition qui ne se dit pas en grec.

Toujours au vers 3, je comprends οὐκ ἔστι comme « n'est pas » et non comme « il n'est pas possible », comme le font la plupart des traducteurs et commentateurs, ainsi, par exemple, J. Frère : « il n'est pas possible de ne pas être », p. 145. Par ailleurs, j'en fais le sujet de l'infinitif μὴ εἶναι, « ne saurait être », et fais de ce μὴ εἶναι non plus, comme le font les traducteurs, le complément de οὐκ ἔστι, devenu sujet, mais complément de l'infinitif νοῆσαι, « penser ». D'où ma traduction : « penser soit que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être ».

Il y a, certes, un changement de construction entre les deux propositions que je fais dépendre de νοῆσαι, « penser ». La première est à l'indicatif, si l'on sous-entend le verbe εἰμί,

<sup>25</sup> Ἐστί est accentué différemment suivant le sens et la position dans la phrase. Quand il est autonome, j'ai pris le parti de l'écrire ἔστι aussi bien dans le texte du *Poème* que dans le commentaire.

<sup>26</sup> G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, p. 17-18.

<sup>27</sup> J'ai constaté avec satisfaction que M. ANNEE fait la même analyse, *Parménide. Fragments Poème*, p. 157-158.

« je suis », à la troisième personne : ὅπως ἔστιν [s. e. ἐστίν], et la seconde est à l'infinitif bien qu'introduite par ὥς : ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Ce qui semble pour nous incohérent ne l'est pas pour un Grec. Les verbes de perception par l'esprit ou les sens peuvent se contruire avec le participe, ὅτι ou ὥς et un mode personnel, ou enfin avec une proposition infinitive. Mais, ici, on aurait affaire à une construction qui mélangerait deux logiques en associant ὥς et l'infinitif au lieu de l'indicatif. Dans sa *Syntaxe grecque*, M. Bizos note, il est vrai à propos de la construction de la phrase après des verbes d'affirmation et non à propos des verbes de perception, que l'« on passe quelquefois de la construction avec ὅτι ou ὥς à la proposition infinitive ; il arrive même que la proposition commencée par ὅτι ou ὥς s'achève par une infinitive »<sup>28</sup>.

Enfin, je traduis μὴ εἶναι par « ne saurait être ». Le verbe νοεῖν, « penser », qui commande la phrase peut, suivant le sens qu'on lui prête, soit se construire comme un verbe d'opinion et être suivi d'une proposition infinitive avec la négation οὐ, soit se construire comme un verbe de perception par l'esprit ou les sens et, dans ce cas, la construction de la phrase subséquente sera soit au participe et la négation οὐ, soit à un mode personnel introduit par ὅτι ou ὥς et, à nouveau, la négation οὐ. Mais un certain nombre de ces verbes de perception par l'esprit ou les sens peuvent également être suivis d'une infinitive : dans ce cas, le sens du verbe est différent et la négation est μὴ. Ici le sens de νοεῖν n'est pas à entendre comme d'un verbe d'opinion. Le contexte et la construction première avec ὅτι ou ὥς invitent à l'entendre non pas au sens de « croire », mais de « comprendre », « saisir de manière réfléchie ». La construction de la phrase, je l'ai fait remarquer, est complexe. Parménide pouvait tout aussi bien écrire οὐκ εἶναι que μὴ εἶναι. Comme je l'explique ci-après, le choix de la négation μὴ est hautement significatif. Si ἔστιν peut être objectivement constaté, οὐκ ἔστι ne le peut pas. L'inexistence en tant que telle ne peut être qu'une vue de l'esprit, un concept. La négation μὴ devant l'infinitif εἶναι signifie que l'inexistence en tant que telle est une impossibilité réelle<sup>29</sup>.

**II, 4 : πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ,**  
de persuasion « est » est chemin (il suit vérité)

Il n'est sans doute pas interdit de penser que ἔστι(v) puisse changer de sens et de fonction d'une proposition à une autre. Mais si c'est bien lui qui est pointé dans ce fragment, il m'apparaît beaucoup plus logique et significatif de le conserver comme sujet et de l'accentuer ἔστι et non plus ἐστί (en réalité ἐστί en raison de sa position dans la phrase). Il donne à la voie à suivre, ὁδός, un contenu. C'est lui le « chemin de persuasion », πειθοῦς κέλευθος, car lui seul répond à des exigences épistémiques de véridiction, ἀληθείη ὁπηδεῖ, « il suit vérité ». Ma lecture de la phrase crée, il est vrai, une asyndète : ce vers 4 n'est pas explicitement lié à ce qui précède par une particule. Cette difficulté peut être levée, me semble-t-il, si l'on comprend ce vers comme une explication du vers précédent, laquelle explication est le premier cas que mentionne M Bizos dans sa *Syntaxe* pour rendre compte de l'usage de l'asyndète<sup>30</sup>. Les contraintes de la versification ne permettaient pas d'ajouter une syllabe de plus, et il aurait été inélégant de faire figurer deux γάρ, « car », dans le même vers<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> M. BIZOS, *Syntaxe grecque*, p. 133, Remarque 5.

<sup>29</sup> Nuance qui n'apparaît pas dans la traduction de M. ANNEE : « L'une, c'est "est", tout en sachant que "n'est pas" n'est point », *Parménide. Fragments* Poème, p. 157.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>31</sup> M. ANNEE traduit ainsi ce vers : « Car "est", chemin de persuasion, accompagne vérité », *Parménide. Fragments* Poème, pl. 157.

## II, 5 : ἡδ'ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι

soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas

Comme pour les occurrences précédentes, je sous-entends ἐστὶ près du premier ἔστιν, que j'accentue ainsi, et un autre près de χρεὼν, « il faut » : ἡδ'ὥς οὐκ ἔστιν [s. e. ἐστὶ] τε καὶ ὥς χρεὼν [s. e. ἐστὶ] ἔστι μὴ εἶναι, « (penser) soit que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas ». Tous les commentateurs, sauf M. Année<sup>32</sup>, comprennent le ἔστι du second membre du vers comme se rattachant à χρεὼν, « il faut », alors que ce participe présent neutre peut s'employer sans un ἐστὶ exprimé.

### 4/ Μὴ n'est pas οὐ

Je reviens sur la question de la traduction de la négation μὴ devant les infinitifs εἶναι aux vers 3 et 5 et devant le participe ἐόν au vers 7. À la différence de la négation οὐ, qui est la négation du fait constaté, la négation μὴ est la négation du fait pensé ou voulu. La première est la marque de l'objectivité, la seconde celle de la subjectivité, à savoir que le fait énoncé est énoncé comme perçu par une subjectivité et, donc, que la réalité peut être différente de cette perception, voire opposée. Avec la négation μὴ, le fait qui est affirmé est moins l'objet de cette perception que cette perception même. Τὸ μὴ ἐόν, par exemple, au vers 7, ne saurait être compris comme τὸ οὐκ ἐόν, « ce qui n'est pas ». Sinon, ce qui n'est qu'un concept, une pure vue de l'esprit, deviendrait alors un réel constaté qui aurait quelque consistance ontologique : le Néant. Ce que ne s'est pourtant pas privé de faire Gorgias, comme je l'ai déjà dit dans l'introduction, trompé par les possibilités nouvelles de l'abstraction qu'offre la langue grecque, dont la plasticité est semblable à la plasticité neuronale<sup>33</sup>. C'est la raison pour laquelle j'ai traduit, au v. 3, par « ne saurait être », au v. 5, par « ne soit pas » et, au v. 7, par « ce qui est pensé comme n'étant pas ». Cette dernière formule est lourde. J'en conviens. Mais traduire par « ce qui n'est pas » est objectiver et ontologiser ce qui n'est et ne peut être qu'un concept. La négation du réel est un geste de l'esprit. Mais elle ne rend pas pour autant le réel inexistant. Cela est impossible, comme cela sera exprimé à plusieurs reprises, notamment au début du frg. VII :

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·

Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas.

Si cette lecture du frg. II est la bonne, s'il s'avère que Parménide y détache la forme verbale ἔστι de ses fonctions normales pour lui faire tenir la fonction d'un substantif, il est légitime de s'attendre, étant donné qu'il pose cette forme au centre de sa réflexion, qu'il recommencera dans la suite du *Poème* et, même, qu'il peut étendre le procédé à d'autres termes. Ce qu'atteste justement le fragment suivant.

## B/ Frg III : « νοεῖν “ἔστιν” » et « εἶναι »

Ce fragment est celui qu'évoque immanquablement le nom de Parménide à quiconque s'est quelque peu frotté à la philosophie antique. Il fait à peine un vers et paraît d'une parfaite clarté :

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

<sup>32</sup> Laquelle traduit ainsi ce vers : « L'autre, c'est “n'est pas”, tout en sachant que nécessairement “est” n'est point », *Parménide, Fragments Poème*, p. 159.

<sup>33</sup> Voir, sur le traité Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως de GORGIAS, les études de B. CASSIN, *Si Parménide et L'Effet sophistique*.

Sa traduction ne fait apparemment aucun doute : τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστίν, « car c'est la même chose », νοεῖν τε καὶ εἶναι, « penser et être ». Ici, donc, Parménide identifierait la pensée et l'être. C'est l'interprétation, en tout cas, qui a été généralement retenue<sup>34</sup>. Elle a donné lieu à des variantes que M. Heidegger a distribuées selon trois perspectives : « la première nous montre la pensée comme quelque chose qui est donné devant nous et la range dans le reste de l'étant. La seconde perspective comprend l'être à la moderne, comme le fait pour les objets d'être représentés, comme objectivité pour le moi de la subjectivité. Dans la troisième perspective nous retrouvons un trait fondamental de tout ce qui, dans la philosophie antique, a reçu la marque de Platon. Suivant la doctrine de Socrate et de Platon, les idées constituent dans tout étant ce qui "est" »<sup>35</sup>. Quant à lui, il résume ainsi son interprétation : « En toute brièveté, le fragment III dit que la pensée fait partie de l'être »<sup>36</sup>.

S'ils n'osent plus aujourd'hui ramener purement et simplement l'être à la pensée ou, inversement, la pensée à l'être, la plupart des commentateurs butent toujours sur le sens à donner à cette proposition. Aussi bien certains essaient-ils de sauver ce fragment en lui faisant dire ce qu'il ne dit pas, tels M. Heidegger que je viens de citer (« être la même chose » ne signifie pas « faire partie de ») ou J. Frère qui, de son côté, traduit : « C'est, en effet, une seule et même chose que l'on pense et qui est »<sup>37</sup>. Mais L. Couloubaritsis, le premier, me semble-t-il, estime que toutes ces tentatives ne rendent pas justice au texte et, ne trouvant pas pour l'instant une interprétation satisfaisante, préfère, comme Platon, reconnaître honnêtement que le sens de ce fragment lui échappe et met entre crochets ce fragment ainsi que le frg. V pour, dit-il, « marquer leur caractère problématique », p. 538.

Si nous n'avions du *Poème* de Parménide que ce seul fragment à notre disposition, nous n'aurions pas d'autre choix que l'interprétation suivante : comme je l'ai signalé dans l'introduction, l'infinitif εἶναι ne saurait ici être substantivé et être compris comme étant « l'être » (avec majuscule ou non). Il n'y a pas d'article. Et même avec l'article, τὸ εἶναι ne peut signifier « l'être » comme entité ontologique, mais seulement « le fait d'exister ». Par conséquent, la seule lecture possible pourrait être formulée ainsi : si, pour un individu, la pensée est l'activité qui le constitue essentiellement et qui doit commander à tout ce qu'il fait, il est possible de dire que « penser et être, c'est la même chose ». « Être » serait alors à entendre au sens d'exister, exister vraiment pour un être humain. Mais personne n'a soutenu cette interprétation. En effet, puisque ce fragment n'est pas le seul dont nous disposons, rien dans le reste du texte de Parménide ne l'autorise, comme rien, du reste, n'autorise à identifier εἶναι à « l'être ».

Or, puisque ce fragment, justement, n'est pas unique, il est possible de lui appliquer les règles d'interprétation qu'Abélard a énoncées dans le prologue de son *Sic et non* pour mettre fin à l'abus auquel donnait lieu l'élaboration de listes d'arguments soit en faveur d'une position soit à son encontre dans le traitement des « questions » (*quaestiones*) que l'on traitait

<sup>34</sup> R. MCKIRAHAN, dans la dernière édition de *The Fragments of Parmenides* d'A. H. COXON traduit ainsi : « ... for the same thing is for conceiving as is for being », p. 58. Au lieu de l'interprétation moderne, « rationaliste » et épistémologique, D. M. GIANCOLA propose de retrouver une interprétation qui, selon elle, serait première et à caractère religieux et mystique. L'énoncé du frg. III serait « une assertion religieuse d'identité métaphysique » (*a religious assertion of metaphysical identity*), selon laquelle « l'Être est intelligent » (*Being is intelligent*). *His (i. e. Parmenides') visionary poem proclaims that reality, although it may appear multiple, is as the mystics disclose, an all-comprehending One* (« Toward a radical reinterpretation of Parmenides' B3 », p. 635-636).

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, « Moira », in M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, p. 286-287.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>37</sup> Traduction D. O'BRIEN et J. FRERE et, reprise à *Études sur Parménide*, 1987, et révisée par J. FRERE, *Parménide ou le souci du vrai*, p. 145.

dans les « disputes » (*disputationes*)<sup>38</sup>. On empilait ainsi des propositions tirées de la Bible, des Pères de l'Église ou des philosophes anciens, avant tout Aristote, sans tenir compte de leur exactitude, de leur auteur et du contexte précis dans lequel elles trouvaient sens. Le frg. III peut donc être contextualisé et trouver dans cette contextualisation ce qui en oriente l'interprétation. Cette contextualisation permet même d'affirmer qu'il est la proposition fondamentale du *Poème*, puisque, introduite par un γὰρ, « car », elle est donnée comme l'explication de propositions précédentes, lesquelles sont très certainement celles du frg. II, dont il est probable qu'elle constitue le complément du dernier vers.

Je lis donc :

τὸ γὰρ αὐτὸ [s.e. ἐστὶ] νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι

En effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

Je sous-entends, ici encore, après τὸ αὐτό, « le même », un ἐστὶν qui n'a pas à être exprimé et je considère εἶναι non pas avec la valeur fonctionnelle d'un infinitif dans une proposition, mais, comme pour ἔστιν, ainsi accentué, avec la valeur fonctionnelle d'un autonome.

Cette proposition présente trois signifiants déconnectés de leur usage habituel : ἔστιν, « est », comme précédemment, mais également εἶναι, « être », et même un syntagme, νοεῖν ἐστὶν, « penser “est” ».

L'équivalence n'est pas entre « penser » et « être », comme tout le monde le pense, mais entre « penser “est” », νοεῖν ἔστιν, et « être », εἶναι. Parménide ne disposait d'aucun signe graphique comme, par exemple, les guillemets français et anglais que j'utilise. La mise en évidence de certains termes ou regroupement de termes ne pouvait se faire que par la voix, en regroupant certains mots ou en les détachant en marquant un temps d'arrêt entre eux. Dans ce cas, la place et l'ordre des mots prenaient toute leur importance. En déplaçant ἔστιν, « est », pour en faire un ἐστὶν rattaché à τὸ αὐτό, « le même », les commentateurs se sont interdit d'écouter le texte parméniénien. La nouvelle écoute que je propose ne permet pas seulement de sortir de l'impasse dans laquelle la lecture traditionnelle tient ce fragment enfermé, le rend incompréhensible et engage en conséquence l'interprétation de l'ensemble de l'œuvre dans une direction qui n'est pas la sienne<sup>39</sup> : elle ouvre la voie à une nouvelle interprétation qui fait apparaître une pensée aussi forte et originale qu'intellectuellement satisfaisante et cohérente. Ce sera le propos du prochain chapitre.

Le fragment suivant dans la numérotation de Diels-Kranz, le frg. IV, n'appartient vraisemblablement pas à la première partie du *Poème*, mais à la seconde<sup>40</sup>. De toute manière,

<sup>38</sup> On trouvera une traduction de ce prologue par l'Association Culturelle Pierre Abélard, en date du 23/02/2007, sous <http://www.pierre-abelard.com/tra-sicetnon.htm>. Texte latin du *Sic et Non* : J.-P. MIGNE, *Petri Abaelardi Opera Omnia, Patrologiae Latinae*, t. 178, Tournholt s. a., col. 1329-1349 ; Édition Blanche BOYER et Richard MCKEON, Chicago/London : University of Chicago Press, 1976. Sur le rôle majeur qu'a joué Abélard dans le passage d'une argumentation à coups d'arguments d'autorité à une argumentation rationnelle et scientifique, je me permets de renvoyer à mon étude « L'Argument d'autorité dans l'enseignement théologique au Moyen âge : les grandes étapes d'une évolution (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », in O. REBOUL et J.-FR. GARCIA (dir.), *Rhétorique et Pédagogie, Cahiers du Séminaire de philosophie*, 10, Strasbourg : PUS, 1991, p. 111-153.

<sup>39</sup> Dans son *Parménide*, p. 122-134, B. CASSIN présente une excellente étude historique et critique des analyses qui ont été faites depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours de ce frg. III.

<sup>40</sup> Comme beaucoup le pensent à juste titre, ainsi, B. CASSIN et J. BOLLACK, qui le placent après le frg. VIII, dans la seconde partie du *Poème*. L. COULOUBARITSIS, quant à lui, l'intègre au frg. VIII, entre les vers 41 et 42, c'est-à-dire encore dans la première partie.

il ne contient pas la forme ἐστίν ou ἔστιν, ni aucun autre terme employé comme autonome. La forme ἔστιν figure bien, en revanche, dans le frg. V.

### C/ Frg. V : « ἔστιν »

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,  
ὁπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

L. Couloubaritsis traduit ainsi ce court fragment : « Pour moi, il est égal par où je commencerai, puisqu'en ce lieu, à nouveau, je reviendrai », p. 541.

La plupart des commentateurs le traduisent pratiquement de la sorte<sup>41</sup>, sauf B. Cassin, suivie par J. Bollack et M. Année. Ainsi formulé, il énonce une réflexion triviale, peu convenable à la gravité du propos du *Poème*. Par ailleurs, je ne vois pas comment on a pu trouver le sens de « cela m'est égal » dans l'expression *ξυνὸν μοί ἐστιν*. L'équivalent grec de l'expression française est ὁμοίον μοί ἐστιν ou même οὐδέν μοι διαφέρει, « il ne m'importe pas ». J'ignore qui a eu cette idée en premier ni sur quoi il s'est fondé. Elle doit être ancienne, puisque le Bailly l'a reprise, ne donnant du reste que Parménide comme référence. Le Liddel-Scott ignore ce sens. Enfin, ainsi compris, le fragment énonce une idée absurde. Comment Parménide pourrait-il revenir à un point de départ qui ne serait pas toujours le même ou qui serait n'importe quoi ? Ne ferait-il pas alors ce que justement il reproche à tous les mortels à deux têtes, à savoir d'« errer », *πλάττονται* (VI, 5) ou de suivre un « chemin qui revient sur ses pas », *παλίντροπός ἐστι κέλευθος* (VI, 9) ? On comprend que L. Couloubaritsis l'ait jugé comme faisant problème et l'ait mis entre crochets, p. 541.

B. Cassin retrouve le sens de *ξυνός*. Elle traduit : « Commun m'est là d'où je pars ; car j'y reviendrai de nouveau », p. 175. Mais elle n'a pas vu que *ἐστίν* ou, plutôt, *ἔστιν* est le sujet de la proposition et que, comme dans le frg. III, un autre *ἐστίν* doit être sous-entendu. Son commentaire va pourtant dans ce sens. Elle reconnaît que *ξυνός* a déjà reçu une signification forte chez Héraclite, lequel, dit-elle, « l'étymologise même en *xun noûi* », lorsqu'il dit : « ceux qui parlent avec intelligence (*xun noûi legontas*) doivent tirer leur force de ce qui est commun à tous (*tôi xunôi pantôn*) » (frg. 114)<sup>42</sup>. Revenant à Parménide, elle dit très justement : « Le point de départ de la déesse, à savoir le “est”, loin d'être indifférent, est plutôt surdéterminé : il est début et fin, alpha et oméga, elle en part et ne cesse d'y revenir, puisqu'il est au début (“est”) et à la fin du récit (“l'étant” à travers quoi “est” se dit) ; il est en même temps le point de départ le plus commun, le premier énoncé, celui qui est nécessaire à tous les autres, et dont tous les hommes peuvent pratiquer la logique », p. 213.

Son commentaire n'aurait sans doute guère été différent, si elle avait lu, comme je propose de le faire :

<sup>41</sup> D. O'BRIEN et J. FRERE : « Où que je commence, cela m'est indifférent, car je retournerai à ce point de nouveau », *Le Poème de Parménide*, p. 23. M. CONCHE : « Il m'est indifférent d'où je commence, car je retournerai en ce point de nouveau », p. 96. A. VILLANI, qui connaît pourtant la traduction et le commentaire de B. CASSIN, traduit : « » Par où commencer, cela m'est indifférent ; car là même je reviendrai à nouveau », *Parménide. Le poème*, p. 33. J. BOLLACK a tenu compte de la traduction de B. CASSIN et traduit *ξυνὸν ἐστιν* par « co-existe » : « Co-existe dans mon discours le lieu d'où je prends mon départ. Là même je retournerai en sens inverse », p. 198. R. MCKIRAHAN, dans la dernière édition de *The Fragments of Parmenides* de A. H. COXON, suit les traducteurs français : « It is indifferent to me whence I begin », p. 54. Quant à M. Année, elle traduit ainsi : « (...) (l'“élément” / ce qui est) commun est en moi, Par où que je commence, car c'est là que je reviendrai de nouveau », *Parménide, Fragments Poème*, p. 80.

<sup>42</sup> B. CASSIN, p. 213. Texte grec du frg. 114 de DIELS-KRANZ : *ξὺν νῶ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως* (J.-FR. PRADEAU, 119. 1, p. 300 ; M. MARCOVICH, 23 ; M. CONCHE, 57).



ξυνὸν δὲ μοί ἔστιν  
« est » m'est le point commun  
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.  
d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

### D/ Frg VI, 1-2 : « ἐόν », « ἔμμεναι », « ἔστι », « εἶναι »

Le fragment VI, qui comporte 9 vers, a été reconstitué à partir de citations en provenance d'un seul auteur, Simplicius, et il présente quelques incertitudes quant à l'établissement du texte du premier vers<sup>43</sup>.

La traduction et la compréhension en sont laborieuses. En voici deux échantillons en français<sup>44</sup> :

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
B. Cassin : « Voici ce qu'il est besoin de dire et penser : est en étant, car est être.  
L. Couloubaritsis : « Il faut dire ceci et penser ceci : “Ce qui est dans le présent”  
[(Eon) est : car il est être,

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·  
B. Cassin : « Mais rien n'est pas », p. 81.  
L. Couloubaritsis : « alors que le néant n'est pas », p. 542.

On peut sortir de l'embarras, si, là encore, on suit Parménide dans sa façon de s'exprimer, si, comme précédemment, on considère les formes du verbe εἶναι, « être », comme des autonymes, à savoir :

- le participe présent ἐόν, « étant », forme dorienne ou éolienne du même verbe εἶναι (forme attique : ὄν) ;
- ἔμμεναι, « être », forme dorienne ou éolienne de l'infinitif du verbe εἶναι ;
- ἔστι, « est » ;
- εἶναι, « être ».

Je propose donc la traduction suivante :

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être » (« est » / « être » ;  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·)  
mais « ne rien être » / « n'est pas »).

Je m'expliquerai, dans le chapitre suivant, sur la signification de ce passage et sur le choix de ma traduction. Notons seulement qu'il est tout à fait possible, ici encore, de lire le texte de Parménide en détachant les différentes formes du verbe εἶναι, comme précédemment.

La façon qu'a Parménide de s'exprimer ici est particulièrement brachylogique ou elliptique. Je n'y vois, en réalité, qu'un cas particulier, poussé à l'extrême, il est vrai, d'un mode d'énonciation qui régit l'ensemble du fragment et même une bonne partie du *Poème* : le style paratactique. Selon ce style, les propositions ou phrases, voire les termes, sont le plus souvent juxtaposées sans qu'un mot de liaison n'explicite leur relation. Ce mode d'expression est le plus primitif. Son principal avantage sur le mode syntagmatique – qui, lui, explicite les

<sup>43</sup> Le second τὸ, donné par les manuscrits, a été remplacé par τε par KARSTEN, suivi par DIELS-KRANZ. En outre, τ'ἐὼν est un choix retenu par les éditeurs. Deux manuscrits donnent la leçon τὸ ὄν, un autre τεὸν, dont le texte retenu se rapproche le plus.

<sup>44</sup> R. MCKIRAHAN, dans la dernière édition de *The Fragments of Parmenides* de A. H. COXON traduit ainsi: « It is necessary to assert and conceive that this is Being. For it is for being, but Nothing is not », p. 58.

relations de dépendance entre les propositions – est, en faisant l'économie des outils rhétoriques de l'argumentation, de se dispenser de cette argumentation elle-même, de s'exprimer comme s'il n'y avait que des constats à faire. Il peut être aussi de dissimuler à l'auditeur ou au lecteur cette argumentation, c'est-à-dire les raisons qui président au raisonnement<sup>45</sup>. Dans le *Poème* de Parménide, beaucoup de phrases sont quasiment paratactiques, car le γάρ, « car », qui les relie le plus fréquemment – j'en ai dénombré 29 – introduit plus souvent une corrélation qu'une explication au sens fort du terme. On a affaire à une succession de constats qui se corroborent les uns les autres.

### E/ Frg. VIII, 1-51a : « ἔστιν »

Le frg. VII ne présente pas la forme ἔστί, et les formes εἶναι et εἶντα du premier vers ne sont pas autonymes.

Le frg. VIII, en revanche, où l'on a voulu voir la description de l'Étant, avec un É majuscule, débute par cette proposition on ne peut plus nette :

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

λείπεται ὥς ἔστιν.

« est » est.

La voie « “n'est pas” est » et « “est” n'est pas » s'est révélée être une impasse.

La plupart des commentateurs traduisent aujourd'hui ce ἔστιν par « est »<sup>46</sup>. Pourtant, à ce que je crois, ils sont unanimes à sous-entendre un sujet, « l'Étant », même lorsqu'ils se basent sur une édition corrigée de Diels-Kranz et qu'ils traduisent correctement le v. 3 où figure le participe présent ἐόν. Je prends seulement un exemple :

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

J. Bollack : « là sont disposés les signes,

πολλὰ μάλ' ὥς, ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,

J. Bollack : « tout à fait nombreux, à savoir que l'Étant est sans naissance et qu'il

[est aussi destruction,

<sup>45</sup> La parataxe est caractéristique du genre oratoire. Elle permet de substituer un mot à un autre sans que l'auditeur s'en rende compte. Elle est même constitutive du genre oratoire qu'est l'homélie, le discours que prononce l'homéliste dans la synagogue ou l'officiant dans l'eucharistie. Ce discours, en effet, a pour fonction de substituer une parole vive aux extraits de la Bible qui ont été lus auparavant. Dans le rituel ordinaire, la substitution se fait en trois temps : dans le rituel synagogaal ancien, un texte prophétique indique en quel sens interpréter le texte mosaïque lu auparavant ; l'homélie effectue cette interprétation pour le présent (voir M. SACHOT, « Homilie », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. XVI, 1992, col. 148-175). L'évêque ST CYPRIEN de Carthage a eu recours à ce procédé pour reconquérir le pouvoir après la persécution de Dèce, en 251. Dans le discours qu'il fit à son retour à Carthage, par substitution il fit glisser la détention du pouvoir du Seigneur (le Christ) à Pierre, puis à l'évêque, c'est-à-dire à lui-même. La tradition chrétienne fera de ce discours un argument de référence dans la justification du primat de l'évêque de Rome sur tous les autres (voir M. SACHOT, « De la tradition de l'Écriture à l'écriture de la Tradition. De Mt. 16,17-19 au *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, S. Cyprien, C. IV), in CERIT, *Du texte à la parole*, Paris : Beauchesne, coll. « Le point théologique, n° 40, 1982, p. 11-40).

<sup>46</sup> B. CASSIN : « Seul reste donc le récit de la voie « est », p. 85 ; J. BOLLACK : « Seul reste encore en lice le récit du chemin que « est », p. 142 ; L. COULOUBARITSIS : « Il ne reste encore qu'une seule façon autorisée de parler concernant le chemin : celle <qui dit> qu'il est et <comment> il est », p. 543 ; D. O'BRIEN et J. FRERE : « Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie <énonçant> : “est” », « Le Poème de Parménide », p. 33 ; etc. Mais R. MCKIRAHAN, dans la dernière édition de *The Fragments of Parmenides* de A. H. COXON, traduit ainsi ce début : « Only one story of the way is still left : that a thing is », p. 64.

οὔλον, μονογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον·

J. Bollack : « entier, seul né, et aussi bien intrépide et sans fin », p. 142.

J. Bollack est clair : il fait du participe présent ἐόν le sujet de ἐστίν, et le traduit par « l'Étant ». B. Cassin et L. Couloubaritsis laissent à ἐόν sa fonction de participe présent, mais, comme l'attestent leurs commentaires, ils entendent bien « l'Étant » dans le « il » affirmé comme sujet de « est »<sup>47</sup>. Or, rien n'autorise à faire cette substitution. Dans la première partie du frg. VIII (jusqu'au vers 18), tel qu'il a été reconstitué, c'est bien de ἔστιν qu'il est question et non de τὸ ἐόν, « l'éstant », « ce qui est ». Comme ce dernier est impliqué dans l'affirmation ἔστιν, il sera lui aussi explicitement caractérisé à partir du vers 19. En particulier, à la différence de ἔστιν, qui est « sans fin », ἀτέλεστον (VIII, 4), τὸ ἐόν est « non sans fin », οὐκ ἀτελεύτητον (VIII, 32), « fini », τετελεσμένον (VIII, 42). Τὸ ἐόν, convient-il de le remarquer, n'est pas le sujet de ἔστιν. Il en est l'objet interne, le contenu. Il désigne ce que, depuis Saussure, on appelle le référent.

Comme ἔστιν est sujet des propositions jusqu'au v. 18 et qu'il l'est encore une fois dans la suite (v. 35), la question se pose de savoir si, lorsqu'on rencontre un ἐστίν, il faut entendre celui-ci comme une reprise de la forme autonome (ἔστιν) près de laquelle le verbe copulatif ordinaire serait sous-entendu, ou simplement comme ce verbe copulatif. Il me semble, pour ma part, que la forme autonome s'impose aux vers 9, 16 (2 fois) et 35, et que, aux vers 22 (2 fois), 24b et 25, on a affaire au verbe copulatif.

Je me bornerai ici à citer seulement les quatre premiers vers.

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

« est » est. Sur elle sont des signes

πολλὰ μάλ' ὥς, ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν, ἔστιν<sup>48</sup>

très nombreux que, étant inengendré et impérissable, « est » est

οὔλον, μονογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον·

entier, unique, non tremblant et sans fin ;

Quant à τὸ ἐόν, « ce qui est », qui est le sujet des propositions à partir du v. 19 jusqu'au v. 51a, il n'est pas absolument nécessaire de le considérer comme un autonome, puisque c'est dans sa fonction de participe substantivé d'être le sujet d'une proposition ou d'occuper toute autre fonction dévolue à un substantif. Mais la question mérite d'être soulevée, en particulier quand τὸ ἐόν est mis en équivalence avec d'autres formes qui, elles, sont autonomiques, comme en VI, 1.

La première partie du *Poème* s'arrête au vers 51a du frg. VIII. Commence alors la seconde partie du discours de la déesse.

<sup>47</sup> B. CASSIN : « Sur elle [la voie], les marques sont très nombreuses : en étant sans naissance et sans trépas il est, entier, seul de sa race, sans tremblement et non dépourvu de fin », p. 85 ; L. COULOUBARITSIS : « Sur lui [le chemin], il y a des signes plutôt nombreux, indiquant qu'étant dans le présent, il est aussi impérissable, tout d'une seule souche, inflexible et achevé », p. 543. L. COULOUBARITSIS corrige ἢ δ' ἀτέλεστον, « et sans fin », en ἢ δὲ τέλεστον, « et achevé ».

<sup>48</sup> Je place la virgule avant ἐστίν et non après. Le texte édité par DIELS-KRANZ diffère quelque peu :

πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
ἐστι γὰρ οὐλομελές...

## Conclusion

Une double conclusion se dégage de cet inventaire. La première est que, à considérer les fragments dont nous disposons de la première partie du *Poème*, le sujet dont y traite Parménide est ἔστιν, énoncé de manière autonymique, soit positivement, soit négativement : οὐκ ἔστιν. Cette forme verbale ainsi énoncée apparaît dans tous les fragments, sauf le VII :

- Frg. II : 5 fois
- Frg. III : 1 fois
- Frg. V : 1 fois
- Frg. VI : 2 fois
- Frg. VIII : 5 fois (v. 2, 9, 16 bis, 35)

Soit un total de 14 fois.

À la forme autonome ἔστιν s'ajoutent également quelques autres formes verbales du même verbe, l'infinitif εἶναι, et même un syntagme, νοεῖν ἔστιν :

- Frg. III : νοεῖν ἔστιν, « penser “est” »  
εἶναι, « être »
- Frg. VI : ἐόν, « qui est »  
ἔμμεναι, « être »  
εἶναι, « être »  
μηδὲν [s.e. εἶναι], « ne rien être »

Soit quatre fois εἶναι, dont une sous la forme ἔμμεναι et une autre avec la négation, une fois ἐόν et une fois le syntagme νοεῖν ἔστιν<sup>49</sup>.

La seconde conclusion concerne le propos du *Poème*. Parménide y rend compte de deux découvertes qu'il est conscient d'avoir faites et qui sont étroitement liées entre elles.

La première est ce que nous appelons aujourd'hui l'épistémologie, en tant que réflexion sur les conditions préalables à remplir pour produire un discours qui puisse prétendre dire quelque chose de vrai sur la réalité. Ces conditions sont toutes contenues dans un critère essentiel, exprimé par une alternative : ἔστιν ou οὐκ ἔστιν. Prendre l'un pour l'autre est se condamner à l'errance et à l'impasse.

La seconde découverte est celle du lien étroit qui unit la pensée et le langage. Parménide prend conscience, en particulier, d'une part, qu'un verbe, en l'occurrence le verbe εἶναι, présente différentes formes :

- la 3<sup>e</sup> personne du singulier de l'indicatif présent, à savoir ἐστίν, « est »,
- un infinitif : εἶναι ou ἔμμεναι, « être »,
- et un participe présent : ἐόν, « qui est » ;

que, d'autre part, ces formes ne sont pas que des modalités linguistiques : elles sont le miroir et le médium de la saisie et de la « diction » (λέγειν) du réel par une « faculté intellectuelle », νόος (ou νοῦς), dont la propriété est de « penser », νοεῖν.

---

<sup>49</sup> Si j'ai bien fait le décompte, M. ANNEE, dont l'approche du texte parméniénien est uniquement linguistique, relève 14 occurrences de ἔστιν autonome, avec ou sans négation (les 5 du frg. II ; 4 au frg. VI ; 7 au frg. VIII ; et 2 au frg. XVI), 2 occurrences de l'infinitif εἶναι, avec ou sans négation (au frg. VI), et deux fois ἐόν (frg. VII).

## Chapitre II

# Première partie du *Poème* ou Les conditions d'une vraie connaissance

Puisque le verrou qui fermait la porte a été repoussé, comme il est dit dans le proème (I, 16-17), nous pouvons pénétrer dans l'intelligence de la première partie du *Poème* et tenter d'en proposer une interprétation générale. Nous savons déjà que le propos est d'ordre épistémologique et qu'il consiste à justifier qu'il faut écarter la procédure qui consiste à confondre ἔστιν et οὐκ ἔστιν – c'est une « impasse », οὐ... ἀνυστόν –, et que « la seule voie qui reste est : « “est” est », μόνος δ'ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὥς ἔστιν. « “N'est pas” ne saurait être », οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι.

L'argumentation pour le montrer, telle du moins qu'il est possible d'en restituer les linéaments d'après les fragments reconstitués, semble être la suivante :

**A/** Sont d'abord affirmés la thèse générale et fondamentale qui vient d'être rappelée et le rejet de sa négation (frg. II et III).

**B/** Vient ensuite l'explicitation de cette double proposition. Elle se fait en deux temps :

**1/** Le premier temps concerne la proposition fondamentale, « “est” est », exprimée en II, 3a et b. Il n'en reste que le court frg. V et le premier vers du frg. VI.

**2/** Le second temps est consacré à la « réfutation », ἔλεγχον (VII, 5), des affirmations que Parménide considère comme erronées et qu'il a formulées en II, 3b, 5a et b. Cette réfutation occupe les frg. VI, 2-9 et la totalité du frg. VII, 1-6a.

**C/** La conclusion, enfin, énumère longuement :

**1/** les attributs de ἔστιν, « est » (VIII, 2a-18) ;

**2/** et ceux de sa composante essentielle, τὸ εἶναι, « ce qui est » (VIII, 19-51a).

## Chapitre II, section A

### Texte et traduction

#### A/ Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III

##### Frg. II

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
 Bien ! Moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –  
 αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι· νοῆσαι  
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser  
 ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;  
 πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ,  
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
 [5] ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν  
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas  
 [(c'est une impasse)]  
 οὔτε φράσαις.  
 ni l'exprimer.

##### Frg. III

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι  
 En effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

#### B/ Explication

##### 1/ Explication de la proposition « “est” est », ἔστιν : frg. V et VI, 1

##### Frg. V

ξυνὸν δὲ μοί ἔστιν  
 « est » m'est le point commun  
 ὁπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξωμαι αὖθις.  
 d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

##### Frg. VI, 1

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
 Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être », car « est » / « être » ;

## 2/ Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII

### a) Réfutation de la voie « “n’est pas” est », οὐκ ἔστιν : frg. VI, 2-3

#### Frg. VI, 2-3

μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν· τά σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.  
 mais « rien n’être » / « n’est pas ». Ceci, moi, je t’ordonne de le méditer.  
 Πρώτης γάρ σ’ ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,  
 Car je t’<écarte> de cette première voie de recherche,

### b) Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être », τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν... κοῦ ταὐτόν : frg. VI, 4-9 et VII

#### Frg. VI, 4-9

αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
 et ensuite de celle sur laquelle assurément errent les mortels  
 [qui ne savent rien,

[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
 bicéphales : une incapacité en leur  
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
 poitrine dirige une pensée errante ; ils se laissent porter,  
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,  
 sourds en même temps qu’aveugles, hébétés, race sans discernement,  
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν νενόμισται  
 pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même  
 κοῦ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.  
 et non le même. Chez tous le chemin est réversible.

#### Frg. VII

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα.  
 Car il n’est pas à craindre qu’un jour ceci soit dompté :  
 [être < considérées comme réelles > des choses  
 [< qui sont saisies comme > n’étant pas.  
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἵργε νόημα  
 Mais toi, écarte ta pensée de cette voie de recherche,  
 μηδέ σ’ ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τὴνδε βιάσθω·  
 et que l’habitude ne te force à suivre cette voie tant essayée :  
 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχήεσσαν ἀκουήν  
 mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus,  
 [5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον  
 la langue aussi ; mais, par la raison, juge de la réfutation éminemment éristique  
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.  
 par moi prononcée.

## C/ Conclusion : les caractéristiques de ἔστιν et de l’ἔόν : frg. VIII, 1-51a

μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
 Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

λείπεται ὥς ἔστιν.  
« est » est.

## 1/ Les caractéristiques de ἔστιν : frg. VIII, 2b-18

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
Sur elle sont des signes

πολλὰ μάλ' ὥς, ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν, ἔστιν  
très nombreux que, étant inengendré et impérissable, « est » est  
οὐλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·  
entier, d'un genre unique, non tremblant et sans fin ;

[5] οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
jamais il n'était ni ne sera, puisque maintenant il est, à la fois tout entier,  
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;  
un, constant. Quelle génération lui chercheras-tu ?

πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω  
Comment, par quel moyen a-t-il crû ? Je ne te laisserai pas non plus dire et penser

φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
que c'est de rien : car on ne peut ni dire ni penser

ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν  
que « est » n'est pas. Quel besoin, précisément, l'aurait poussé

[10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;  
à naître après plutôt qu'avant, à partir de rien ?

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἐστιν ἢ οὐχί.  
Ainsi, il faut qu'il soit absolument ou pas du tout.

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien

γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
advienne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice

οὔτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,

[15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ Ἀνάγκη,  
« est » est » ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l'a fait] Nécessité,

τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθής  
d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas

ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

## 2/ Les caractéristiques de l'ἐόν : frg. VIII, 19-51a

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
Et comment par la suite y aurait-il eu un « étant » ? Et comment le serait-il  
[devenu ?

[20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ' οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
Car s'il est devenu, il n'est pas, ni si non plus un jour il doit être.

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.  
Ainsi la génération est éteinte et le périssement introuvable.



οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·

Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;

οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι,

Il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant,

οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.

ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.

[25] τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν

D'autre part, immobile dans les limites de liens puissants,

ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος

il est sans commencement, sans fin, puisque génération et périssement

τῇλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης.

ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés.

ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται

Demeurant le même et en lui-même, il est conforme à lui-même

[30] χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

et reste là, ainsi, ferme, car la puissante Nécessité

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,

le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ;

οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·

c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin ;

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

Car il est sans manque, alors que, n'étant pas, il manquerait de tout.

ταὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.

C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée,

[35] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστιν,

car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται

tu ne trouveras pas ce « penser ». Rien en effet n'est ou ne sera

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν

d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé

οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,

pour être entier et immobile. Aussi ne seront-elles qu'un nom

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ·

toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies :

[40] γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,

« devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »,

καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.

« changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ».

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί

Par ailleurs, puisqu'il y a une ultime limite, il est fini

πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,

de toutes parts, semblable à la courbure d'une sphère bien ronde,

μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
 de force égale du centre vers tous côtés<sup>50</sup> ; car lui n'a pas besoin  
 [45] οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ·  
 d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ;  
 οὔτε γὰρ οὐτ' ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
 car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner  
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος  
 de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait  
 τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·  
 plus d'étant ici et moins là, puisqu'il est totalement intact ;  
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.  
 De partout en effet il est égal à lui-même, il se rencontre dans ses limites de la  
 [même façon.  
 [50] ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
 Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables  
 ἀμφὶς ἀληθείης.  
 concernant la vérité.

---

<sup>50</sup> La forme πάντη est celle que donne les éditions du texte, sans mentionner de divergences entre les manuscrits. Elle réapparaît au frg. IV, 3. Je le mentionne, car, à l'inverse du LIDDELL SCOTT, le BAILLY ne la connaît pas.

## Chapitre II, section B

### Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III

Les frg. II et III, dont on peut supposer qu'ils ne font qu'un et qu'ils ouvraient la première partie du *Poème*, exposent d'entrée de jeu la thèse générale qui sera défendue par la suite et rejettent la thèse qui la nie.

#### Frg. II

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
 Bien ! Moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –  
 αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι· νοῆσαι  
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser  
 ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;  
 πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ,  
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
 [5] ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν  
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas  
 (c'est une impasse)  
 οὔτε φράσαις.  
 ni l'exprimer.

#### Frg. III

τὸ γὰρ αὐτὸ [s.e. ἐστὶ] νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι  
 En effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

La thèse est affirmée sous la forme d'une alternative entre deux paires de propositions, exclusives entre elles :

- la première paire, formulée au vers 3 est : ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι « que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être » ;
- la seconde, énoncée au vers 5 : ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, « que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas ».

#### 1/ Thèse générale

La première alternative ou, plus exactement, la seule alternative possible, si l'on veut avancer sur le chemin de la recherche, est de penser « que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être ». Elle résonne comme un principe, une injonction première absolue et incontournable.

## II, 3a : ὅπως ἔστιν

« que “est” est »

Deux affirmations principales sont posées.

La première est que « “est” est », ἔστιν, est un énoncé, qu’il est donc le produit d’une énonciation et qu’il y a un énonciateur. En détachant le syntagme ἔστιν de la chaîne discursive habituelle pour le considérer en lui-même et en faire le sujet d’une proposition, Parménide met d’abord en évidence que l’affirmation est un fait de langue.

La seconde affirmation est que ce ἔστιν relève du constat. Selon nos grammaires, ἔστιν est la troisième personne du singulier de l’indicatif présent du verbe εἶναι, « être », comme « est » en français.

En tant qu’indicatif présent – nous devrions plutôt dire en tant qu’imperfectif<sup>51</sup> – ἔστιν signifie que le procès, état ou action, est envisagé comme effectif, en acte.

En tant que troisième personne de l’indicatif, selon l’appellation de nos grammaires, mais nous devrions dire, comme l’a fort bien analysé Benveniste<sup>52</sup>, en tant que non-personne, ἔστιν signifie que le procès est énoncé comme un pur constat, qu’il est affirmé comme un déictique, comme lorsque, par exemple, nous disons « il pleut », le français ne pouvant cependant se dispenser d’exprimer un sujet : « il ». C’est du reste la situation originelle, conservée pour tous les verbes que nous appelons impersonnels, du type « il faut », « il pleut », etc. La structure que nous analysons comme syntaxique était à l’origine parataxique. En indo-européen et pendant longtemps dans les langues qui en dérivent, il y avait seulement une apposition entre le verbe et l’entité concernée par l’action exprimée par le verbe. Le verbe dit « il y a action de » et le terme placé à côté dit l’entité que cette action concerne. Dire en français « le chien court » résulte d’une transformation qui, en latin ancien, s’exprimait ainsi : « il y a action de courir » (*currit*) « le chien » (*canis*). Du point de vue linguistique, ἔστιν exprime le constat d’un fait réel et en acte, indépendant du sujet qui fait ce constat (il ne dépend pas de sa subjectivité : impression, souhait ou regret, volonté, etc.). Pour cette raison, constater qu’un fait n’est pas se dit, en grec, avec la négation οὐ.

Du point de vue sémantique, le fait important à souligner est que le verbe εἶναι est un thème d’imperfectif et uniquement un thème d’imperfectif. Là encore, il convient de ne pas se laisser tromper par les tableaux que les grammaires de nos langues modernes nous mettent sous les yeux et qui associent des thèmes verbaux qui n’ont pas de rapport entre eux<sup>53</sup>. Le verbe εἶναι n’a pas de thèmes d’aoriste ni de parfait. Les formes qui figurent dans les grammaires sont empruntées à un autre verbe, γίγνομαι, qui signifie « devenir », « naître ». C’est la même chose en latin, en français et en bien d’autres langues. Cela signifie que le fait d’exister qu’il énonce est perçu comme étant en cours et non achevé, quel qu’en soit le mode

<sup>51</sup> Nos grammaires françaises distribuent les formes verbales entre modes (indicatif, subjonctif, conditionnel, participe, infinitif et participe) et temps (pour l’indicatif : présent, imparfait, passé simple, passé composé, plus-que-parfait, passé antérieur, futur simple, futur antérieur). Le grec, plus fidèle héritier que le latin d’un état antérieur de la langue, englobait modes et temps dans une répartition plus fondamentale, l’aspect, laquelle opposait l’imperfectif, le perfectif et l’aoriste. L’imperfectif envisage l’action (ou procès) dans sa durée, et le parfait comme achevée. L’aoriste, quant à lui, l’envisage comme notion verbale pure, c’est-à-dire en dehors de toute réalisation.

<sup>52</sup> É. BENVENISTE, « Structure des relations de personnes dans le verbe », *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 228.

<sup>53</sup> Dans son *Introduction à la métaphysique* (p. 80 et s.), M. HEIDEGGER rapproche ainsi les trois racines indo-européennes *es*, *bhû* et *wes* qui servent à former la conjugaison complète du verbe « être ».

(réel, irréel, éventuel ou potentiel). À l'indicatif, ἔστιν pris absolument, c'est-à-dire sans sujet particulier exprimé, sans être dit d'une chose particulière, exprime un éternel ou, si l'on préfère, un sempiternel présent.

Dire « “est” est », c'est reconnaître et affirmer que toute énonciation, pour être vraie, doit être soumise à un premier axiome dont on ne parle pas ou trop peu et que Parménide est le premier à poser : le principe d'existence. L'existence, prise dans son acception la plus large et la plus générale, c'est-à-dire sans l'affirmer de quelque chose de particulier et de concret, est la donnée de fait au-delà de laquelle il n'est pas possible de remonter et sans laquelle rien ne peut être affirmé. Elle relève de l'objectivité. Elle est première.

**II, 3b :** ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

« que “n'est pas” ne saurait être »

Cette seconde proposition contient également deux affirmations.

La première est la même que la précédente, à savoir qu'il s'agit d'un fait de langue, un énoncé.

La seconde, en revanche, signifie que la proposition « n'est pas », οὐκ ἔστι, pour être énonçable et énoncée, ne peut être tenue comme la précédente. L'inexistence, en tant que telle, ne peut être affirmée, tout comme l'existence, en tant que telle, ne peut être niée. Il est certes possible de concevoir, νοεῖν, que ἔστιν, « est », ne soit pas, mais ce ne peut être qu'un concept, une vue de l'esprit, non la réalité que l'on peut constater. D'où l'emploi par Parménide de l'infinitif et de la négation μὴ. En effet, à la différence de l'indicatif, qui exprime le fait comme un constat qui s'impose, l'infinitif énonce ce même fait comme envisagé, comme perçu par une subjectivité qui l'affirme, le pense – νοεῖ – , le sait, le veut, etc., d'où, en grec, son emploi après de nombreux verbes de ce type. Le fait n'est pas énoncé dans son existence indépendante, mais dans la saisie qu'en fait un sujet. Εἶναι ne renvoie donc pas d'abord à la chose elle-même, à « l'être », mais à la saisie de cette chose. De même, la négation devant l'infinitif εἶναι ne peut ici être que μὴ. Il n'y a aucun problème à dire d'une chose particulière qu'elle n'est pas, οὐκ ἔστι, à l'indicatif, οὐκ εἶναι, à l'infinitif, ou encore οὐκ εἶν, au participe. Mais il est impossible de le dire d'une manière générale ou absolue. Ce serait contradictoire. Ce serait également une situation absurde, puisque le penser, qui relève lui-même de l'exister, de ἔστιν, se nierait lui-même comme existant. La négation μὴ s'impose comme la marque signifiant que l'affirmation οὐκ ἔστιν, dite d'une manière générale, est un pur concept et ne peut être qu'un pur concept. C'est pour cela que Parménide écrit « que “n'est pas” ne saurait être », ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, et non pas « que “n'est pas” n'est pas », ὥς οὐκ ἔστιν οὐκ ἔστιν ou même ὥς οὐκ ἔστιν οὐκ εἶναι. En utilisant la proposition infinitive avec la négation μὴ, il veut signifier que l'inexistence n'a strictement aucune consistance, qu'elle n'a d'autre forme d'existence que celle d'un concept. Elle relève non du constat et de l'objectivité, mais de la subjectivité pure. Ce qui implique bien qu'il y ait un énoncé, une énonciation et un locuteur.

Penser et dire que « “est” est et que “n'est pas” ne saurait être », c'est, en réalité, affirmer au moins implicitement, en plus du principe d'existence, deux principes fondamentaux en épistémologie que sont les principes d'identité et de non-contradiction. Si le principe d'identité et le principe de non-contradiction, qui en est la forme négative, s'énoncent habituellement ainsi : « Ce qui est est ; ce qui n'est pas n'est pas », on peut dire que la formulation parméniennne s'en rapproche de très près. En détachant « est » de la chaîne syntagmatique pour en faire le sujet d'une proposition, Parménide ne fait pas que mettre en

évidence que l'affirmation est un fait de langue, il veut signifier que l'attribut n'est pas seulement contenu dans le sujet : il est le même que le sujet<sup>54</sup>.

**II, 4 :** πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπιδεῖ  
« de persuasion “est” est chemin (il suit vérité) »

Le vers 4 précise que « est » est la seule voie possible pour que la recherche soit un « chemin de persuasion », πειθοῦς κέλευθος, pour soi-même et pour les autres, pour que le chercheur devienne véritablement « quelqu'un qui sait », εἰδώς (I, 3), que son discours puisse faire l'objet d'une « vraie créance », πίστις ἀληθείης (I, 30). « N'est pas » ne saurait en être une.

La raison en est donnée dans le second hémistiche : l'affirmation « “est” est » « suit vérité », ἀληθείη ὁπιδεῖ. Elle seule répond au critère fondamental de toute recherche : le vrai. On peut en déduire que l'autre affirmation, selon laquelle – « “n'est pas” serait » – suit l'erreur.

Si l'affirmation « “est” est » « suit vérité », ἀληθείη ὁπιδεῖ, cela signifie que, pour l'Éléate, la vérité n'est pas au terme de la démarche, selon une conception qui ne sera pas absente dans la philosophie grecque ultérieure. Elle n'est pas non plus une donnée de départ, une révélation première, comme cela sera dans le judaïsme, le christianisme, l'islam et, en ce qui concerne Parménide, dans les Mystères auxquels il s'oppose et entend substituer une voie de connaissance que nous qualifions aujourd'hui de scientifique. Elle est à l'intérieur de la démarche elle-même, comme son exigence épistémique intrinsèque. Elle en est le nom. L'« opinion », *doxa*, à l'inverse de la « vérité », désigne un contenu, un énoncé, une proposition sur le réel.

Dans ce vers 4, le terme pour désigner la voie est κέλευθος. Il remplace ὁδός, au vers 2, probablement pour des raisons métriques et stylistiques – ne pas répéter ὁδός. L'important à souligner est la force de cette nouvelle métaphore de la « voie » à laquelle recourt Parménide et la place centrale qu'elle occupe dans son *Poème*. Il est sans doute le premier à l'employer dans le champ de la recherche<sup>55</sup>. Elle est la métaphore générale qui commande tout le proème, dans lequel le mot ὁδός est mentionné 3 fois (I, 2, 5, 27) et le terme κέλευθος 1 fois (I, 11) . Elle figure ici, avec les deux termes, dans le fragment II (2 et 4), et revient dans trois autres fragments de la première partie : VI, 3 ; VII, 2 et 3 ; VIII, 1 et 18 avec le terme ὁδός ; VI, 9

<sup>54</sup> Dans *La Métaphysique*, Γ, 3, 1005b, 19-30, ARISTOTE définira ainsi le « principe », ἀρχή, de non-contradiction : « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps [20] à la même chose et du même point de vue (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό). [...] Il est impossible à quiconque de concevoir que la même chose est et n'est pas (ἀδύνατον γὰρ ὄντινουν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι) [...] [25]... Il est manifestement impossible à la même personne de croire en même temps [30] que le même est et n'est pas (φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό) » (trad. M.-P. DUMINIL et A. JAULIN, *Aristote, Métaphysique*, p. 153). Ce principe se répandra en latin sous diverses formes, comme, par exemple : *idem non potest simul esse et non esse* ou *impossibile est idem simul esse et non esse*.

<sup>55</sup> La paternité en reviendrait-elle à XENOPHANE DE COLOPHON ? Dans une élégie, il a écrit à l'adresse de PYTHAGORE : « Une fois de plus je tiens un autre discours, et je (te) montrerai la voie » (trad. L. BRISSON, *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 969), ou « À présent je m'avance vers un autre récit, et je vais en montrer le chemin » (trad., L. REIBAUD, *Xénophane de Colophon*, p. 18), νῦν αὐτ' ἄλλον ἐπειμι λόγον, δεῖξω δὲ κέλευθον, d'après DIOGENE LAËRCE, *Vies et Doctrines*, VIII, 36 ; Texte grec : DIOGENES LAËRTIUS. *Lives of eminent philosophers*, edited with introduction by T. DORANDI, Cambridge... : Cambridge University Press, 2013, p. 620 (cf. DK, 21 B 7 ; L. REIBAUD, *Xénophane de Colophon*, p. 19). Pour en décider, il faudrait être sûr que cette élégie est antérieure au *Poème* et que PARMÉNIDE en a eu connaissance. Il est à noter que le terme n'est pas ὁδός, mais κέλευθος, un synonyme dont l'Éléate use également trois fois (I, 11 ; II, 4 et VI, 9).

avec le mot κέλευθος. Pratiquement tous les termes de connaissance ont une origine métaphorique. Celui de ὁδός, « voie », est particulièrement approprié pour désigner une recherche, δίζησις, digne de ce nom. La métaphore implique d'abord l'idée un projet personnel, la satisfaction d'un désir, en l'occurrence l'acquisition d'un savoir ; elle implique ensuite l'idée d'une destination, d'un objectif précis, la réponse à une question précise d'ordre intellectuel. L'idée de destination implique celle du choix. On ne peut viser toutes les destinations à la fois. Il n'y a pas de savoir du Tout. Il est forcément partiel. L'image de la voie implique encore celle de l'itinéraire, du parcours à accomplir, en l'occurrence le point de vue retenu et la méthode (la « discipline »). Ce qui est aussi un choix, une limite. Elle implique encore que l'on dispose des moyens pour aller jusqu'au bout, en l'occurrence l'outillage intellectuel nécessaire. Elle implique qu'on la suive sans s'en écarter, c'est-à-dire en respectant scrupuleusement les exigences épistémiques, sinon c'est l'errance, image que Parménide évoque en VI, 5 (πλάττονται, « ils errent ») et en VIII, 54 (πεπλανημένοι εἰσίν : « ils sont dans l'errance »). Qui dit itinéraire n'exclut pas la présence d'obstacles à surmonter, en particulier des obstacles d'ordre épistémique. Bref, la métaphore de la voie introduite par l'Éléate a connu depuis lors une belle postérité.

## 2/ Rejet de la négation de la thèse générale

**II, 5 :** ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι  
« soit que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas »

Les principes d'existence, d'identité et de non-contradiction sont absolus et ne peuvent être enfreints, sous peine de sombrer dans la confusion et ne rien pouvoir connaître. C'est ce qu'affirme le vers 5, introduit par un ἡδ(έ) qui, ici, opposé au ἡμὲν du v. 3, a une valeur uniquement disjonctive : « soit que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas ».

Une lecture rapide, basée sur les apparences formelles, pourrait laisser croire que les deux propositions du v. 5 reprennent celles du v. 3 dans le même ordre, pour en affirmer le contraire :

v. 3a : ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε soit qu'est « est »	3b : καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, et que « n'est pas » ne saurait être
↕	↕
v. 5a : ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε soit que « n'est pas » est	5b : καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, et qu'il faut que « est » ne soit pas

En réalité, la reprise se fait en chiasme. 5a reprend 3b et 5b reprend 3a :

v. 3a : ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε soit qu'est « est »	3b : καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, et que « n'est pas » ne saurait être
v. 5a : ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε soit que « n'est pas » est	5b : καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, et qu'il faut que « est » ne soit pas

La proposition du v. 5a exprime le contraire de celle du v. 3b : l'inexistence y est affirmée comme existence. Et la proposition du v. 5b affirme le contraire de celle du v. 3a : l'existence est déclarée comme inexistence. Propositions insoutenables : l'inexistence ne peut être affirmée comme existence ni l'existence comme inexistence. C'est impossible, en vertu même des principes d'identité et de non-contradiction. On peut même, me semble-t-il, y voir ici l'affirmation implicite du principe du tiers exclu, selon lequel, lorsque deux propositions sont contradictoires, elles ne peuvent être ni vraies à la fois, ni fausses à la fois et, d'où son nom de

tiers exclu, il ne peut y avoir une troisième hypothèse qui soit médiane entre les deux propositions.

Si donc on tient ces propositions pour vraies, on s'engage sur un « sentier », ἀταπρόν, qui ne débouche sur absolument aucune connaissance : παναπευθέα, néologisme relevant du domaine épistémologique et composé par Parménide, « qui ne peut absolument pas faire savoir », παν- « absolument », α- « ne pas », πευθέα « peut faire savoir ». Parménide prend bien soin de rappeler et de préciser que ce qui constitue une « impasse », οὐ ... ἀνυστόν<sup>56</sup>, comme il l'appelle, n'est pas le « non-être » ou « ce qui n'est pas », comme on a l'habitude de traduire τὸ μὴ εἶναι, mais « ce qui est pensé comme n'étant pas ». Τὸ μὴ εἶναι n'est pas τὸ οὐκ εἶναι. La contradiction absolue qu'oppose Parménide n'est pas entre la pensée et le réel – on peut très bien penser qu'une chose qui est ne soit pas et qu'une chose qui n'est pas soit – mais gît au cœur de la pensée elle-même. Elle est logique. La pensée ne peut connaître ni exprimer ce qu'elle pense comme n'étant pas : οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀνυστόν / οὔτε φράσαις, « car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est une impasse) ni l'exprimer » (II, 7 et 8). Autre façon de dire : le réel, auquel toute pensée doit faire référence pour formuler une proposition vraie et qui est exprimé par le participe présent du verbe être, τὸ εἶναι, fait défaut dans les propositions 5a et 5b. L'absence de réel ne saurait être comprise comme un réel absent.

Ce qui oppose les deux voies tient fondamentalement en ce que, dans la première, la pensée peut accéder au vrai, quand elle respecte des exigences épistémiques et qu'elle se confronte au réel, à « ce qui est », τὸ εἶναι, impliqué par le « “est” est » ; dans la seconde voie, au contraire, la pensée s'engage dans une impasse, puisqu'elle se libère des règles épistémiques et de la confrontation avec « ce qui est » pour prendre ce qu'elle produit pour le réel et, donc, confondre l'existence et l'inexistence ou les prendre l'un pour l'autre.

### 3/ Un postulat préjudiciel : la pensée

Tout se joue donc au niveau du « penser », νοῆσαι, dont l'existence, comme plus tard pour Descartes dont la problématique retrouve et croise celle de Parménide<sup>57</sup>, est préalablement requise à toute recherche et connaissance.

#### II, 2 : νοῆσαι

« penser »

Pour Parménide, il ne fait aucun doute que l'homme est doté de la « faculté de penser », νόος (νοῦς en ionien-attique, frg. IV, 1 ; VI, 6 ; XVI, 2), et que cette faculté est capable de connaître et, par la parole, d'exprimer et de partager cette connaissance. Mais cette faculté, qui est individuelle même si elle est commune à toute l'espèce humaine, est marquée par la subjectivité<sup>58</sup>. Dès qu'un être humain saisit un fait, aussi réel et objectif soit-il, il le saisit par la pensée, laquelle est subjective. « Opinion sur tout est fabriquée », δόκος δ'ἐπὶ παντι

<sup>56</sup> Ἀνυστός est l'adjectif verbal du verbe ἀνύω, qui signifie « faire aboutir », « amener à terme ».

<sup>57</sup> Dans sa *Lettre à Clerselier*, DESCARTES donne plusieurs sens du mot « principe ». Un de ces sens, écrit-il, est « de chercher un Être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître. » [...] En ce sens, « le premier principe est que *notre Âme existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire » (*Lettre à Clerselier*, DESCARTES, *Œuvres*, éd. Ch. ADAM et P. TANNERIE, IV, 444).

<sup>58</sup> Dans *Les règles pour la direction de l'esprit*, DESCARTES énoncera comme huitième règle : « Et d'abord nous remarquerons qu'en nous l'intelligence seule est capable de connaître, mais qu'elle peut être ou empêchée ou aidée par trois autres facultés, c'est à savoir, l'imagination, les sens, et la mémoire. »



τέτυκται, avait déclaré Xénophane de Colophon (DK 21 B 34 ; L. Reibaud, *Xénophane de Colophon*, p. 54-57<sup>59</sup>). De ce fait, la saisie du réel, dans lequel la pensée elle-même est incluse, devient problématique. Elle peut être exacte ou complètement erronée. Elle peut confondre réel et imaginaire. N'y a-t-il alors aucune issue ?

Parménide pense qu'il y en a une. Certes, l'opinion, δόξα (δόκος chez Xénophane de Colophon), est indépassable. Elle est constitutive de la pensée humaine. Mais sa part d'imprécision, de doute et d'erreur peut être considérablement réduite. La pensée, tout d'abord, n'est pas renfermée sur elle-même. Elle a un objet « ce qui est », τὸ ἔόν, même lorsqu'elle se donne elle-même pour objet. En second lieu, il y a des règles qui s'imposent à elle, aussi bien dans son rapport au réel que par rapport à son propre fonctionnement. Comme pour « est » et « n'est pas » que l'on coupe de la chaîne parlée, l'acte de pensée, ici désigné par l'infinitif aoriste, νοῆσαι, plus loin, au frg. III, par l'infinitif présent, νοεῖν, doit être un geste réfléchi, un geste sur lequel on revient pour ne pas se laisser piéger par cette subjectivité qui affecte la faculté intellectuelle. En réfléchissant sur son propre exercice, la pensée découvre des règles internes auxquelles elle doit se soumettre, à savoir les principes d'existence et de non-existence, d'identité, de non-contradiction ou même du tiers exclu.

Ce sont bien ces règles internes qu'il invite à découvrir et auxquelles il engage à se soumettre, lorsqu'il dédouble en quelque sorte l'acte de penser entre lui-même et la déesse, θεά, dont Parménide dit transmettre les propos qu'il a lui-même reçus de sa bouche (I, 22-32 et II, 1). Nous discuterons plus loin, quand le moment sera venu, pour savoir ce que représente exactement cette « déesse », θεά, si elle est la même que la « démons », δαίμων, dont il est question au v. 3 du proème et au vers 3 du frg. XII. Ce que nous pouvons déjà noter ici est qu'elle est la figure de la réflexivité, de ce retour de la pensée sur elle-même lorsqu'elle est en acte. Ce faisant elle objectivise et personnalise en quelque sorte les exigences épistémiques qui s'imposent à toute pensée en quête de vérité. Elle signifie que ces exigences transcendent le sujet énonciateur, qu'elles ne sont pas la manifestation d'un moi singulier, mais l'expression d'une grammaire épistémique universelle dont les règles sont à découvrir. Le sujet connaissant n'est pas l'auteur de ces exigences. Il doit les découvrir, les reconnaître et s'y soumettre ; il doit les « écouter », ἀκούσας, et les « assumer », κόμισαι (II, 1). Ce à quoi, justement, s'attèle Parménide.

Mais l'Éléate ne fait pas que découvrir que la pensée, pour saisir correctement « ce qui est », doit respecter certaines exigences épistémiques. Il établit ou reconnaît un lien entre cette pensée et le langage. Il associe l'acte de pensée à un mode verbal, l'infinitif. Ce que révèle le fameux frg. III.

---

<sup>59</sup> La datation des écrits de XENOPHANE DE COLOPHON est très incertaine, comme, du reste, tout ce que l'on sait de lui. Il est né à Colophon, tout près d'Éphèse, la ville d'HERACLITE, et non loin de Phocée, dont PARMENIDE était originaire. Il séjourna en Grande Grèce. Il était certainement plus âgé que PARMENIDE (L. REIBAUD situe sa naissance aux alentours de 570 av. J.-C. et sa mort vers 475 av. J.-C., *Xénophane de Colophon, Œuvre poétique*, p. XIII). Par conséquent, certains de ses écrits peuvent avoir été concomitants, voire postérieurs au *Poème* de PARMENIDE, si, du moins, on retient la chronologie haute pour ce dernier, ce que je pense pas. CLEMENT D'ALEXANDRIE dit qu'il « a donné son impulsion à l'école éléatique », τῆς Ἑλεατικῆς ἀγωγῆς κατάρχει (*Strom.* I, 64). Selon ARISTOTE (*Métaphysique*, I, 5, 986 b 22), PARMENIDE aurait été son « élève », μαθητής, information qu'a reprise THEOPHRASTE (d'après SIMPLICIUS, *in Phys.*, frg. 5, DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 480), affirmant que XENOPHANE aurait été le maître, διδάσκαλον, de PARMENIDE. Peut-être est-ce ce que reprend DIOGENE LAËRCE (IX, 21), si l'expression « eut pour auditeur » (διήκουσε) a le même sens que « a eu pour disciple ». Sur le frg. B 34, voir, outre les remarques de L. REIBAUD, le commentaire de J. H. LESHER, *Xenophanes of Colophon*, p. 155-169).

#### 4/ Lien entre pensée et langage

**Frg. III :** ... τὸ γὰρ αὐτὸ [s.e. ἐστὶ] νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι  
« en effet, c'est la même chose "penser 'est'" et "être" »

Le frg. III a été transmis isolément du frg. II, parce que l'on n'a pas perçu le sens du propos de Parménide. Rien n'interdit de considérer qu'il concluait cette première démonstration en en donnant l'ultime explication : « en effet, c'est la même chose "penser 'est'" et "être" ». On peut comprendre que le lecteur, faute de signes diacritiques, n'ait pas été alerté sur ce qui pouvait être mis en évidence par la seule façon de le dire. Parménide n'a pas davantage pris la peine de dire que ἔστιν est un indicatif et εἶναι un infinitif. Du reste, nous ne savons rien sur le métalangage grammatical qui pouvait avoir cours à son époque dans l'enseignement de la langue orale et écrite. Tout ce que nous savons est bien plus tardif. Mais on ne saurait tirer argument de ce silence et de notre ignorance pour conclure à son inexistence. L'art architectural offre un cas similaire : ce n'est pas parce qu'on l'ignore que n'a pas existé le vocabulaire technique extrêmement précis qui a permis la conception et la construction de tant de temples, de théâtres et de bien d'autres monuments. Nous ne saurons donc jamais si Parménide a eu une connaissance intuitive de ce que nous, nous appelons, à la suite des grammairiens anciens, l'indicatif ou l'infinitif, ou s'il a repris ces catégories à une grammaire d'enseignement existant à son époque. La trouvaille capitale qu'il a faite, en revanche, fut de percevoir le lien étroit qui unit la pensée et le langage. Il perçut qu'il y a des correspondances entre la première et la seconde, qu'il y a des « catégories de langues » qui sont en même temps des « catégories de pensée », pour reprendre les termes du titre d'une étude d'Émile Benveniste qui a beaucoup irrité les philosophes<sup>60</sup>. Impossible, rétorquera-t-on. Parménide aurait été le seul à faire cette découverte, des siècles avant tous les autres et sans en laisser d'autres traces plus explicites. Mais le fait est là. Il en a eu conscience : en témoigne le proème dans lequel, en un langage métaphorique compliqué mais clair quant à sa signification générale, il veut faire comprendre qu'il a franchi un seuil capital sur le chemin de la connaissance, ou, plutôt, qu'il faisait franchir le seuil nécessaire et ultime qui fait accéder au siège de la pensée. Le premier, il a reconnu qu'il y a une équivalence entre « penser "est" », νοεῖν ἔστιν, et « être », εἶναι.

En donnant « penser "est" », νοεῖν ἔστιν, comme équivalent de « être », εἶναι, l'Éléate exprime d'abord de façon aussi nette que concise la valeur de l'infinitif. Εἶναι est à la fois ce concept et cette forme linguistique de ἐστίν, quand l'esprit le « pense », νοεῖ, et l'« énonce », λέγει ou φράζει. Précisons enfin que le grec distingue nettement entre deux situations dans cette saisie :

- la première est celle où le sujet entend dire que la réalité qu'il saisit est envisagée comme réelle et objective. Dans ce cas, qui rejoint celui de l'indicatif, la négation sera οὐ.
- La seconde est celle où le sujet met l'accent non pas sur la réalité saisie mais sur la saisie elle-même en tant que subjective. Dans ce cas, la négation sera μή.

Dans le frg. III du *Poème*, il n'y a pas de négation exprimée. Mais l'équivalence qui est faite entre νοεῖν ἔστιν et εἶναι vient conclure une longue phrase dans laquelle cette équivalence est donnée comme positive, quand on tient que « est » est (v. 3a) : il y a bien une réalité objective que la pensée saisit et que l'infinitif exprime ; mais qui est négative, quand on tient que « n'est pas » est (v. 3b et 5a) ou que « est » n'est pas (v. 5b) : dans ce cas, la subjectivité

<sup>60</sup> É. BENVENISTE, « Catégories de pensée et catégories de langue », in É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 63.

qu'implique la pensée l'emporte sur l'objectivité. L'erreur fondamentale que commettent ceux qui prennent l'un pour l'autre « est » et « n'est pas » est d'oublier le travail de la pensée : ils confondent ἐστίν et εἶναι. Ils confondent οὐ et μή. Ils ne voient pas que εἶναι est la catégorie dans laquelle ἐστίν est saisie par la pensée, dès lors que celle-ci le pense. La porte est alors ouverte à la méprise et à la confusion. C'est parce qu'il y a le « penser », νοεῖν, qu'il est aussi possible de se tromper, de confondre l'inexistence avec l'existence.

Ainsi, le frg. III, d'obscur ou d'aberrant qu'il pouvait paraître coupé de son contexte, prend toute sa force conceptuelle et énonce le principe épistémologique qui fonde le propos du frg. II. Ἦστίν est le fait ultime et irréductible auquel Parménide parvient au terme de sa quête de l'originnaire, fait à partir duquel il est désormais possible de soumettre à l'examen la réalité, c'est-à-dire le réel au travers de ce que l'on en pense et de ce que l'on en dit, examen qui était affirmé dans les derniers vers du proème, sur lesquels je reviendrai dans le dernier chapitre, et qui est encore explicitement affirmé dans le frg. V.

## 5/ Muthos

### II, 1 : μῦθος

« exposé »

Le terme μῦθος, employé ici (II, 1) et en VIII, 1, ne doit pas donner le change. Il participe du jeu de recouvrement et de substitution qu'opère Parménide par rapport au discours religieux, particulièrement à celui des Mystères. S'il convient dans la bouche de la déesse, il n'est autre que le λόγος, tel qu'on l'entend désormais dans la bouche des savants-philosophes depuis Héraclite, à savoir « la fonction de désigner, de manière générique, ce type de raisonnement et d'argumentation rationnelle qui caractérise les travaux savants ou scientifiques »<sup>61</sup>. Comme pour Héraclite, le logos « n'est rien d'autre que le *moyen* par lequel on atteint une certaine connaissance du tout. Le *logos* désigne le processus psychique et cognitif par lequel on atteint la connaissance de tous les objets »<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite, Fragments*, p. 64. HERACLITE est contemporain de PARMENIDE. Il serait d'une vingtaine d'années son cadet, si l'on retient une datation haute pour PARMENIDE, à peu près du même âge, si l'on opte pour la chronologie basse. Il vécut à Éphèse, à environ 70 km à vol d'oiseau au sud de Phocée, où peut-être PARMENIDE naquit et dont, en tout cas, il était originaire. Il ne connaissait pas le *Poème* de PARMENIDE. En revanche, PARMENIDE a certainement lu son ouvrage.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 68.

## Chapitre II, section C

### Explication de la proposition « “est” est », ἔστιν : frg. V et VI, 1

Le frg. V, d'un vers et demi seulement, est tout ce qui reste, avec le premier vers du frg. VI, du développement qui devait être consacré à l'explication et à la justification de la première proposition énoncée en II, 3a, « “est” est », ἔστιν.

**Frg. V :**

ξυνὸν δὲ μοί ἔστιν

« est » m'est le point commun

ὁπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.

d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore) »

Ce frg. V donne une indication précieuse sur la façon dont Parménide a compris sa recherche. Il précise que ἔστιν est le point ultime auquel on parvient dans la quête de l'intelligence des choses, point à partir duquel il est ensuite possible d'engager toute recherche et auquel il faut sans cesse revenir. Sont pointées, ici, de manière implicite, les deux notions d'originare et d'origine. L'originare est ce que l'on vise comme étant l'explication ultime pour une question que l'on se pose, explication au-delà de laquelle il n'est pas possible d'aller plus loin. Comme tel, il est inaccessible, car tout questionnement est soumis à la règle du *regressus ad infinitum*, de la régression à l'infini. Mais si le questionnement est fermé, précis, non ouvert sur l'indéfini, s'il porte seulement sur la base ultime dont il faut s'assurer pour produire, par exemple, un discours vrai, il devient alors possible d'arrêter la démarche quand cette base a été trouvée. Elle est alors transformée en origine, en point de départ réel, à partir duquel un discours peut être construit et auquel il faut revenir sans cesse pour s'assurer qu'il n'y a pas de déviance ni d'errance<sup>63</sup>. Parménide pense avoir trouvé ce point ultime en ἔστιν, constaté et énoncé. Ἔστιν est ce qui permet d'établir le vrai en discriminant entre les « opinions », δοκοῦντα ou δόξαι, tâche annoncée dans les deux derniers vers du proème.

Ξυνὸν affirme trois choses :

- que ἔστιν est le point commun du réel, de « ce qui est », τὸ εἶν, dont il va être question par la suite ;
- que ἔστιν est le point commun de toute pensée, νόημα ou νοεῖν, laquelle, sous la forme de la « raison », λόγος, comme l'a écrit Héraclite, est ce qui est commun à tous : « Ceux qui parlent de façon réfléchie, ξὺν νῶ, doivent nécessairement s'appuyer sur ce qui est commun, ξὺν ᾧ, à tous... » ; « Il faut obéir à ce qui est commun, ξὺν ᾧ ; mais alors que la raison est en commun, ξυνοῦ, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une réflexion particulière »<sup>64</sup> ;

<sup>63</sup> On ne peut ici éviter de penser à Descartes et à son *cogito* comme première vérité qui s'impose à l'esprit de manière immédiate et indubitable et à partir de laquelle il est possible de déduire toute autre réalité.

<sup>64</sup> Texte et Traduction J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite. Fragments*, frg. 119.1 et 2, p. 300 (DK, 22 B 114 et B 2 ; M. MARCOVICH, 23 ; M. CONCHE, 57 et 7).

- que ἔστιν est enfin le point commun du réel et du penser ; il fonde et assure leur rencontre. C'est ce qu'affirmera plus loin, je crois, les v. 34-36 du frg. VIII :

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée.

[35] Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν,

Car, sans ce qui est dans lequel « est » est exprimé,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

tu ne trouveras ce « penser ».

C'est parce qu'il rassemble ces trois fonctions que ἔστιν peut être considéré et affirmé comme le « cœur non tremblant de vérité bien persuasive », ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ (I, 29)<sup>65</sup>.

C'est donc à ce ἔστιν qu'il faut revenir sans cesse pour vérifier si le propos que l'on tient est toujours valide et sur lequel Parménide ne cesse de revenir dans la première partie du *Poème* : « à ce point je reviendrai et reviendrai encore », τόθι γὰρ πάλιν ἵζομαι αὖθις (V, 2).

**Frg. VI, 1 :** χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,

« Il faut dire ceci et penser ceci : “étant” / “être”, car “est” / “être” »

Le premier vers du frg. VI doit certainement conclure la justification que la voie « est » est la seule valide. Sa lecture est difficile, non en raison du sens des mots, mais à cause de l'absence de syntaxe qui les relie. En témoigne l'embarras des traducteurs. En voici quelques exemples en français<sup>66</sup> :

B. Cassin : « Voici ce qu'il est besoin de dire et penser : est en étant, car est être », p. 81.

M. Conche : « Il faut dire et penser l'étant être ; car il y a être », p. 100.

L. Couloubaritsis : « Il faut dire ceci et penser ceci : “Ce qui est présent” (Eon) est ; car il est être », p. 542.

J. Frère : « Il faut dire et penser ceci : l'être est ; car il est possible d'être », p. 146.

J. Bollack : « Ce qui est utile, c'est de dire que ceci est étant et de penser ainsi ceci ; car il y a moyen qu'il soit », p. 121.

Pour faire droit à cette absence de syntaxe, j'ai proposé, dans le chapitre I, de voir dans ce vers le même mode d'expression brachylogique que dans bien d'autres passages du *Poème*, et de lire les quatre formes verbales ἐόν, ἔμμεναι, ἔστι et εἶναι comme des autonymes. Celles-ci forment deux paires, dont les termes entretiennent en chacune les mêmes rapports, même s'ils ne sont pas explicités, d'où l'introduction de barres obliques dans ma traduction : « Il faut dire ceci et penser ceci : “étant” / “être”, car “est” / “être”.

Le mieux est de partir de la proposition formulée en fin de vers, ἔστι γὰρ εἶναι, puisqu'elle donne l'explication de la proposition précédente, ἐὼν ἔμμεναι. L'expression reprend le frg. III, dans lequel l'identification a été faite entre « penser “est” » et « être ». Il

<sup>65</sup> Remarque complémentaire. Πάλιν ... αὖθις. BOLLACK veut voir en ces deux mots des valeurs distinctes. L'emploi de ces deux mots, qui ont le même sens, est fréquent en grec. Il correspond à notre « encore et encore ». « Est » est la référence fixe à laquelle PARMÉNIDE dit qu'il reviendra sans cesse et à laquelle il soumettra toute pensée et affirmation.

<sup>66</sup> On trouvera un panel de traductions françaises et étrangères dans M. CONCHE, p. 101-103.

me semble qu'il faut la comprendre ainsi : « εἶναι est ἔστιν », « “être” est “est” », en tant que celui-ci est pensé.

Or, s'il y a correspondance entre ἔστιν et εἶναι, en tant que le second est la saisie conceptuelle du premier, il y a aussi la même correspondance entre ce εἶναι, remplacé dans la première partie du vers pour des raisons métriques par la forme dorienne ou éolienne, ἔμμεναι, et le participe présent ἐόν. Ἐμμεναι est à ἐόν ce que εἶναι est à ἔστιν. Il y a bien un réel, ἐόν, compris ici selon la même généralité que ἔστιν, que la pensée saisit lorsqu'elle pense comme il faut, γρη. La relation entre les deux termes ἐόν et ἔμμεναι est elliptique comme dans la proposition explicative qui suit. Le participe imperfectif ἐόν, sans article, ne désigne pas une chose existante particulière ni même l'être en général, car cela excluerait le penser et le dire de ce qui est, mais, d'une manière la plus générale possible, « qui est ».

La conclusion que donne ce vers à l'explicitation de « “est” est » introduit pour nous, aujourd'hui, deux nouveautés dont il a très vraisemblablement été question dans le passage perdu.

La première est le parler, λέγειν, que l'Éléate place aux côtés du penser, νοεῖν, les mettant sur le même plan. À vrai dire, le parler a déjà été au moins implicitement affirmé dans le ἔστιν, comme le dire déictique de l'évidence, référence première de toute diction du vrai, qu'elle soit immédiate ou médiatisée par un instrument ou un concept. Ici, il s'agit d'un dire au sens second, comme le μῦθος de la déesse (II, 1), un dire qui est l'expression d'une pensée et qui, en conséquence, peut énoncer du faux aussi bien que du vrai, comme cela a été dit à la fin du frg. II : οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν / οὔτε φράσαις, « car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas (c'est une impasse) ni l'exprimer ». Φράζειν est un synonyme de λέγειν.

La seconde nouveauté est l'introduction de ce troisième mode du verbe εἶναι, celui du participe présent : ἐόν, « qui est ». L'apparition de ce ἐόν, pour fugitive qu'elle soit en considération de ce qui nous reste de cette section du *Poème*, est capitale. En fait, c'est la seconde occurrence. Parménide avait déjà employé cette forme participiale avec l'article, mais, de manière négative, à la fin du frg. II que je viens justement de citer. Il y reviendra longuement dans la conclusion de la première partie, frg. VIII, 19-51a, pour en décrire les multiples caractéristiques, et dans le frg. IV, qui se rattache certainement à la seconde partie. Si l'infinitif εἶναι, renvoie à la saisie subjective et conceptuelle de ἔστιν, le participe ἐόν renvoie à la saisie objective et, pourrait-on dire, matérielle de ce même ἔστιν. Il est le référent à la fois interne à ἔστιν et externe à l'énonciateur sans lequel ἔστιν serait une coquille vide, un pur concept. Sans cette confrontation la pensée se mouvrait dans son propre monde, dans cet idéalisme que l'on a malencontreusement prêté à Parménide. Τὸ ἐόν ne désigne pas « l'Être » comme concept général et absolu, mais le réel dans ce qu'il a de plus concret.

## Chapitre II, section D

### Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII

Après la justification de « est “est” » devait suivre la « réfutation », ἔλεγχον (VII, 5), des deux thèses liées entre elles et considérées comme insoutenables, à savoir celle qui considère que « “n’est pas” est », rejetée en II, 3b et formulée en II, 5a, et celle qui, énoncée en II, 5b, affirme au contraire que « est » n’est pas. Parménide commence par écarter la première thèse, qu’il appelle ici « la première voie de recherche » (v. 2-3), puis, reprenant les deux thèses du v. 5 du frg. II, il les regroupe en une seule, parce que les tenants de ces deux thèses pensent que « être et ne pas être sont le même et non le même ».

#### 1/ Réfutation de la voie « “n’est pas” est » : VI, 2-3

**Frg. VI, 2-3 :** μηδὲν δ’οὐκ ἔστιν· τά σ’ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.  
 mais « rien n’être » / « n’est pas ». Ceci, moi, je t’ordonne de le méditer.  
 Πρώτης γάρ σ’ἀφ’ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴρω>,  
 Car je t’<écarte> de cette première voie de recherche,

**VI, 2a :** μηδὲν δ’οὐκ ἔστιν  
 « Mais “rien n’être” / “n’est pas” »

Comme pour le v. 1, la compréhension de ces premiers mots du second vers fait difficulté, comme le montrent ces quelques exemples de traduction :

- B. Cassin : « Mais rien n’est pas », p. 81.
- M. Conche : « et rien il n’y a pas », p. 100.
- J. Frère : « et il n’est pas possible que soit ce qui n’est rien », p. 146.
- L. Couloubaritsis : « alors que le néant n’est pas », p. 542.
- J. Bollack : « pour le rien, il n’y a pas moyen qu’il soit », p. 121.

Cette proposition s’oppose à la fois à l’affirmation précédente, ἔστι γὰρ εἶναι, « “est” / “être” », et au développement qui précède sur l’explicitation que « “est” est ». Ce que marque le δ’ (pour δέ), « mais », après μηδέν.

Opposée à ἔστι γὰρ εἶναι, « “est” / “être” », qu’elle reprend de manière négative, cette proposition est construite de la même manière. C’est pourquoi, je pense qu’il faut sous-entendre εἶναι après μηδέν : μηδὲν δ’[s.e. εἶναι] οὐκ ἔστιν, « mais “rien n’être” / “n’est pas” ». Le rapport entre les deux termes, « rien n’être » et « n’est pas », est analogue à celui qu’il y a entre « est » et « être », mais avec une différence capitale : si « εἶναι est ἐστίν », « “être” est “est” », en tant que celui-ci est pensé et renvoie à un réel, μηδὲν εἶναι, « rien n’être », οὐκ ἔστιν, « n’est pas », c’est-à-dire ne peut avoir d’autre mode d’existence que conceptuel. C’est une pensée sans contenu ou, plutôt, une pensée qui a pris pour objet réel le concept que sa rencontre avec l’objet réel a fait naître. « Rien n’être » est à entendre comme si l’on disait : « que rien ne soit ». C’est une pure hypothèse. On remarquera ici la présence de la négation

μή, contenue dans μηδέν, conformément à ce que j'ai dit dans le chapitre précédent sur la distinction entre les négations οὐ et μή. L'inexistence en tant que telle n'a pas d'autre contenu que conceptuel.

Si, rejetant le parallélisme entre la première proposition du v. 2 – μηδέν δ'οὐκ ἔστιν, « rien n'être / n'est pas » – et la dernière du v. 1 – ἔστι γὰρ εἶναι, « “est” / “être” » –, on ne considérerait plus le ἔστιν comme un autonome mais comme un verbe dont le sujet serait μηδέν « rien », le sens général de la proposition ne serait pas modifié. L'argumentation perdrait seulement de sa force.

## VI, 2b-3 :

τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

« Ceci, moi, je t'ordonne de le méditer.

Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,

Car je t'<écarte> de cette première voie de recherche »

La fin du v. 2 et le v. 3 explicitent seulement le début du vers 2, comme l'a bien vu B. Cassin (p. 166). « Ceci, moi, je t'ordonne de le méditer, / car je t'<écarte> de cette première voie de recherche ». « Rien n'être / n'est pas » est ce que Parménide et avec lui quiconque cherche à acquérir une vraie connaissance se doivent de méditer. Cette thèse est qualifiée de « première voie ». Cette « première voie », en réalité une impasse, a été définie au frg. II, 5a comme la seconde voie, celle qui est à ne pas suivre : ὥς οὐκ ἔστιν, « que “n'est pas” est ». Pour comprendre le raisonnement de Parménide, il est nécessaire de reprendre sous la forme affirmative ce qu'il vient d'énoncer de manière négative. L'homme réfléchi dit, de manière négative : « rien n'être / n'est pas ». L'irréfléchi prétend affirmer, de manière positive : « “n'est pas” est ». La déesse, alias la raison, impose de s'écarter de cette pseudo-voie.

La conjecture de Diels qui complète le vers 3 par εἵργω, « j'écarte », est tout à fait plausible. Elle s'inspire du v. 2 du fragment suivant, le frg. VII, 2.

## 2/ Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être », τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν... κοῦ ταῦτόν : VI, 4-9 et VII

**Frg. VI, 4-9 :** αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν

et ensuite de celle sur laquelle assurément errent les mortels

[qui ne savent rien,

[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν

bicéphales : une incapacité en leur

στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται

poitrine dirige une pensée errante ; ils se laissent porter,

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,

sourds en même temps qu'aveugles, hébétés, race sans discernement,

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν· νενόμισται

pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même

κοῦ ταῦτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

et non le même. Chez tous le chemin est réversible.

La seconde voie ou impasse dont la déesse veut écarter Parménide est celle qu'elle a énoncée dans le frg. II, v. 5b et qui est l'autre versant de la même confusion : ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, « qu'il faut que “est” ne soit pas ».



La suite du fragment porte sur cette double erreur. Les mortels mélangent et confondent ce qui est avec ce qui n'est pas, et ce qui n'est pas avec ce qui est, ne respectant pas ce que l'on appellera plus tard les principes d'identité et de non-contradiction, dont Parménide donne ici une formulation qui évoque celle que donnera Aristote<sup>67</sup> : τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοῦ ταὐτόν, « être et ne pas être est pensé comme étant le même / et non le même » (VI, 8-9). Ici la négation est οὐ et non μή, car les mortels prennent position sur le réel. Ils ne se rendent pas compte qu'ils posent un acte conceptuel et confondent cet acte avec le réel. En affirmant, d'un côté, que οὐκ ἔστιν, « que "n'est pas" est », et, de l'autre, ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, « qu'il faut que "est" ne soit pas », ils méritent d'être qualifiés de κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, « sourds en même temps qu'aveugles » (VI, 7), de τεθηπότες, « hébétés » (VI, 7), et, ce qui révèle les deux formes de la même impasse, de βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν δίκρανοι, « mortels bicéphales qui ne savent rien » (VI, 4-5), ou d'ἄκριτα φύλα, « races qui ne discernent pas » (VI, 7). Leur (faux) « chemin », κέλευθος (VI, 9), peut donc lui aussi être qualifié de « réversible », παλίντροπος.

Parménide peut conclure sa réfutation des fausses voies ainsi :

**Frg. VII :** οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα.

Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté :

[être < considérées comme réelles > des choses

[< qui sont saisies comme > n'étant pas.

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα

Mais toi, écarte ta pensée de cette voie de recherche,

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω·

et que l'habitude ne te force à suivre cette voie tant essayée :

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσιν ἀκουήν

mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus,

[5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον

la langue aussi ; mais, par la raison, juge de la réfutation éminemment éristique

ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

par moi prononcée.

La traduction du premier vers apparaîtra plus comme une paraphrase que comme une traduction proprement dite : « Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas ». Mais je n'ai pas trouvé de meilleure solution pour rendre la nette opposition qui est faite entre εἶναι et μὴ ἐόντα. Tous les commentateurs, en effet, traduisent comme s'il y avait οὐκ ἐόντα<sup>68</sup>. La négation est μή et ne peut être que μή, lorsqu'il s'agit de nier non pas une chose déterminée, mais, comme ici, le réel considéré dans sa plus grande généralité. Elle oblige à comprendre le syntagme μὴ ἐόντα : « des choses saisies comme n'étant pas » et non « des choses qui ne sont pas ». Si cette observation est juste, εἶναι doit alors être compris comme précédemment : « penser "est" », νοεῖν ἐστίν, et non comme une simple affirmation d'existence. D'où ma traduction : « être considérées comme réelles des choses qui sont saisies comme n'étant pas ». Parménide n'exprime pas une tautologie, mais une impossibilité logique en même temps

<sup>67</sup> Voir plus haut, note 54.

<sup>68</sup> Par exemple, M. CONCHE traduit εἶναι μὴ ἐόντα par « des non-étants être », p. 115 ; B. CASSIN par « être des non-étants », p. 85 ; D. O'BRIEN et J. FRERE, par « des non-êtres sont », *Le Poème de Parménide*, p. 32. Cette traduction est reprise dans J. FRERE, p. 143-152 ; L. COULOUBARITSIS, par « faire être les choses qui ne sont pas dans le présent », p. 543 ; A. VILLANI par « les choses qui ne sont pas à être », *Parménide. Le poème*, p. 34 ; J. BOLLACK, par « faire que soient les choses qui ne sont pas », p. 137, etc.

qu'ontologique. Il y aurait contradiction à penser le contraire. Il peut donc affirmer en toute assurance que cela « ne risque pas d'être un jour dompté », même si certains, qu'il a qualifiés de « mortels bicéphales » ou de « races qui ne discernent pas », pensent pouvoir le faire en brisant les liens de la logique la plus élémentaire. Ici, peut-on le remarquer au passage, l'Éléate affirme à nouveau avec clarté les principes de non-contradiction et d'identité qu'il a déjà énoncés dans les fragments précédents II et VI et qu'il reprendra en VIII, 29.

Ce n'est pas ainsi que Platon, dans *Le Sophiste* (237a et s.), interprètera ce premier vers du frg. VII, si, du moins, l'on en juge par les traductions. Auguste Diès, le traducteur du livre dans *Les Belles Lettres*, traduit ce vers : « Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être »<sup>69</sup> ? N.-L. Cordero, quant à lui, rend ainsi ce vers dans la traduction française des *Œuvres complètes* de Platon dirigée par L. Brisson : « Que ceci ne soit jamais imposé : qu'il y a des choses qui ne sont pas »<sup>70</sup>. Aristote citera également ce vers dans une critique des Platoniciens qui ont « cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'Être lui-même, si on n'arrivait pas à résoudre et à réfuter l'argument de Parménide : *Car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas*. Il était donc, croyait-on, nécessaire de montrer que le Non-Être est »<sup>71</sup>.

Dans la suite du fragment, Parménide opère de la même façon que dans le fragment précédent. Il reprend la sentence négative du premier vers de manière positive, c'est-à-dire à partir de ceux qui considèrent comme réelles des choses qu'ils saisissent pourtant comme n'étant pas, à savoir ceux qui suivent la seconde voie, en fait ceux qui s'engagent dans une impasse. La déesse, alias la raison, le pousse à « écarter sa pensée de cette voie de recherche » (v. 2), pratiquée par des personnes qui, cette-fois ci, sont ne sont plus décrites comme « sourdes », « aveugles » ou « hébétéés » (VI, 7), mais comme dirigeant leur regard... dans le vague – l'opposition entre *νωμᾶν*, « diriger » et *ἄσκοπον*, « sans objectif », relève de l'oxymore et souligne la contradiction interne du propos des prétendus « savants », *εἰδότες* –, n'entendant et ne prononçant que des bruits confus, c'est-à-dire inarticulés parce que non soumis à la raison (*λόγος*).

L'adjectif composé *πολύπειρον* du v. 3. fait difficulté. Sans doute est-il une création de Parménide. Il est, pense-t-on, composé de l'adverbe *πολύ*, qui signifie « beaucoup » et de *-πειρον*, fait sur le thème du substantif *πείρα*, « expérience ». L'Éléate use assez souvent du préfixe *πολύ*. On en compte six autres exemples dans ce qui nous reste du *Poème*, dont trois ont sans doute été forgés par lui (le second, le troisième et le cinquième) :

- *πολύφημος*, « aux multiples discours » (I, 2),
- *πολύφραστος*, « si réfléchi » (I, 4),
- *πολύποινος*, « qui châtie fort » (I, 14),
- *πολύχαλκος*, « très cuivré » (I, 18),
- *πολύδηρις*, « éminemment éristique » (VII, 5),
- *πολύκαμπτos*, « aux courbes multiples », ou, si on prend l'autre version : *πολύπλανκτος*, « qui erre ou fait errer de tous côtés » (XVI, 1).

La forme *πολύπειρον* peut aussi bien être, entre autres, un nominatif neutre singulier qu'un accusatif féminin singulier. L'adjectif peut donc tout autant s'accorder à *ἔθος*, « coutume »,

<sup>69</sup> PLATON, *Le Sophiste*, trad. A. DIÈS, p. 237.

<sup>70</sup> PLATON, *Le Sophiste*, trad. N.-L. CORDERO, p. 1836.

<sup>71</sup> ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction J. TRICOT, II, p. 807-808.

« habitude », qui est un neutre, qu'à ὁδόν, « voie », féminin. Mais le sens de « riche en expériences », qui est à la base de toutes les traductions et que chacun s'accorde à rattacher à ἔθος, a en lui-même une connotation positive qui ne convient pas au contexte : ici, ni l'« habitude » ni la « voie » en question ont quelque crédit aux yeux de la déesse, alias la raison. Elles sont à rejeter vigoureusement. Aussi bien retiendrais-je plutôt le sens d'« essai » ou de « tentative » qu'attestent aussi πεῖρα et bien d'autres termes qui sont faits en grec sur la même racine, et je rattacherais l'adjectif à ὁδόν, plutôt qu'à ἔθος. La voie a beaucoup été essayée et pratiquée, au point que cette tentative est devenue une habitude ; mais elle n'a jamais abouti : elle est οὐκ ἀνυστόν, « sans issue », « une impasse » (II, 7).

Une première conclusion peut dès lors être tirée : l'idée que cette voie, qui repose sur l'affirmation que « est » n'est pas et que « n'est pas » est, a désormais reçu sa réfutation, ἔλεγχον. Celle-ci est qualifiée de πολύδηριν, « qui donne lieu à beaucoup de combats » (VII, 5), terme que, faute d'en trouver de plus pertinents, j'ai rendu en français par l'adjectif « éristique », repris à un terme grec ultérieur à Parménide, ἐριστικός, « relatif à la controverse ». Il s'agit bien d'une rude bataille à mener, tant les partisans de la voie-impasse ne sont pas disposés à en sortir mais portés à défendre leurs positions. Deux traits sont à remarquer. Le premier est l'usage du terme λόγος, la « raison », d'après laquelle l'auditeur de la déesse, Parménide, doit juger la réfutation que celle-ci vient de prononcer. Car c'est bien en conformité avec ce λόγος que la déesse, alias la pensée, s'est exprimée, lequel λόγος est le propre de l'homme et le fondement du discours de la déesse qui, par référence aux dieux, est appelé μῦθος. L'autre trait est l'invitation que la déesse fait à Parménide et, à travers lui, à tout un chacun : s'il répond à des exigences qui, en tant que telles, transcendent l'opinion de tout homme, le λόγος n'en est pas moins émis par un sujet, par un individu qui, en s'y conformant, peut dire « je ». Parménide énonce ici de manière forte que la vérité n'est pas une énonciation anonyme ou collective qui s'impose d'en-haut aux membres du groupe, mais l'énonciation d'un individu qui s'efforce de transcender son moi pour accéder au « je » épistémique. Ce qui implique la controverse, la discussion serrée avec d'autres « je ».

## Chapitre II, section E

### Conclusion : les caractéristiques de ἔστιν et de τὸ ἐόν : frg. VIII, 1-51a

Si la voie « “n’est pas” est » et « “est” n’est pas » s’est révélée être une impasse, peut dès lors tomber comme un couperet la conclusion de la première partie. Elle ouvre le frg. VIII, le plus long du *Poème* (il fait 61 vers) :

#### VIII, 1-2a :

μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο

Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

λείπεται ὡς ἔστιν.

« est » est.

La voie est désormais libre, s’il est permis de reprendre cette image, pour faire sereinement l’exposé de la voie ἔστιν.

Ἔστιν, « “est” est ». Cet énoncé est proprement un axiome, à savoir une « proposition évidente pour quiconque en comprend le sens sur laquelle repose toute démonstration, mais qui est elle-même indémontrable »<sup>72</sup>. Ici, axiome doit être entendu au sens strict, c’est-à-dire non au sens de postulat, auquel l’évidence fait défaut. Par ailleurs, il est de l’ordre du constat, du déictique, un jugement sur le réel, le jugement d’existence. Par là, il se distingue nettement de l’axiome mathématique, lequel est une proposition énoncée comme base de départ d’un système hypothético-déductif et indépendant du réel. « Est » est bien le point originaire ultime auquel on remonte et auquel toute « opinion », δόξα, devra être confrontée.

C’est bien cela que Parménide a saisi et veut signifier, même si, une fois encore, il ne l’énonce pas dans notre métalangage. Aussi bien ne parle-t-il pas de « preuves » ou de « démonstration », mais seulement de « signes », σήματα, de traits caractéristiques qui sont à la fois des indices et des propriétés au sens qu’a ce mot en mathématiques. Ceux-ci sont répartis en deux sections bien distinctes. La première concerne ἔστιν proprement dit, la seconde la composante fondamentale de ἔστιν, τὸ ἐόν, à savoir le réel, l’objet interne sans lequel ἔστιν n’aurait absolument aucune consistance et ne serait qu’un nom, ὄνομα.

#### 1/ Les caractéristiques de ἔστιν : frg. VIII, 2b-18

ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι

Sur elle sont des signes

πολλὰ μάλ’ ὥς, ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν, ἔστιν <sup>73</sup>

très nombreux que, étant inengendré et impérissable, « est » est

<sup>72</sup> P. FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, s. u. « axiome », <sup>2</sup>1969, p. 64.

<sup>73</sup> Je place la virgule avant ἔστιν et non après. Le texte édité par DIELS-KRANZ diffère quelque peu :  
πολλὰ μάλ’, ὥς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν,  
ἐστι γὰρ οὐλομελές...

οὔλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον<sup>74</sup>.  
entier, d'un genre unique, non tremblant et sans fin ;  
[5] οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πᾶν,  
jamais il n'était ni ne sera, puisque maintenant il est, à la fois tout entier,  
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
un, constant. Quelle génération lui chercheras-tu ?  
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω  
Comment, par quel moyen a-t-il crû ? Je ne te laisserai pas non plus dire et penser  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
que c'est de rien : car on ne peut ni dire ni penser  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν  
de « est » qu'il n'est pas. Quel besoin, précisément, l'aurait poussé  
[10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;  
à naître après plutôt qu'avant, à partir de rien ?  
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.  
Ainsi, il faut qu'il soit absolument ou pas du tout.  
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς  
Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de ce qui est pensé  
[comme n'étant pas  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
advienne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice  
οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,  
[15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
est « est » ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, conformément à la  
[nécessité,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθῆς  
d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas  
ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

Les caractéristiques principales que Parménide reconnaît à ἔστιν, en tant que sujet de l'axiome d'existence proprement dit, ont toutes pour objectif de montrer qu'il est, si on le considère comme tel, un sempiternel présent, sans changement aucun.

L'affirmation la plus nette est sans doute celle du vers 5 :

**VIII, 5 :** οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν,  
« jamais il n'était ni ne sera, puisque maintenant il est »

Parménide, comme il a été dit, ne disposait pas du métalangage qui sera trouvé après lui. Mais, par cette affirmation, il explicite nettement et sans ambiguïté qu'il a parfaitement saisi la portée de ἔστιν en tant que troisième personne du singulier de l'indicatif présent du

<sup>74</sup> La leçon ἡδ' ἀτέλεστον est la mieux attestée et convient parfaitement s'il s'agit de ἐστίν. Mais certains, pensant qu'il s'agit de l'Étant, adoptent la correction proposée par BRANDIS : οὐδ' ἀτέλεστον, « non sans fin ». L. COULOUBARITSIS corrige, lui, en ἡδὲ τέλεστον, « et achevé », correction proposée par A. COVOTTI, *I. Prosocratici*, p. 125, et également retenue par A. STEVENS, *Postérité de l'Être*, p. 26.

verbe εἶναι, comme je l'ai fait plus haut. Il révèle ici, s'il en était besoin, qu'il en était tout à fait conscient. « Maintenant il est », νῦν ἔστιν, ne désigne pas l'instant présent par opposition aux instants infinis de la temporalité. Ce « maintenant », νῦν, désigne un sempiternel présent.

Tout le développement peut être considéré comme une série de variations sur ces deux caractéristiques majeures :

**VIII, 3 :** ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν  
« inengendré et impérissable »

N'étant pas, en tant que tel, de l'ordre des réalités concrètes et singulières, ἔστιν n'en a pas les traits ; il n'est pas affecté par le temps et l'espace. Aussi est-il dit ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρόν, « inengendré et impérissable ». Il ne connaît ni la naissance, ni le dépérissement et la mort. Le terme ἐὼν n'est pas ici le participe présent substantivé, mais la forme participiale, sans article, du verbe εἶναι dont l'usage est de règle près d'un adjectif jouant le rôle d'attribut, constituant souvent ainsi une phrase participiale à valeur circonstancielle. Le v. 57 en offre un autre exemple : ἥπιον ὄν, « étant doux ».

**VIII, 4 :** οὔλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον  
« entier, d'un genre unique, non tremblant et sans fin »

- οὔλον, « entier » : il n'y a rien à l'intérieur de ἔστιν, si l'on peut parler de la sorte, qui ne serait pas ἔστιν au sens plein du terme. Il n'est pas composé de parties. Il n'est pas divisible.
- μουνογενές, « d'un genre unique ». Ce qualificatif a donné lieu à discussions, certains commentateurs trouvant, en particulier, qu'il était en contradiction avec ἀγένητον donné au vers précédent et dont il partage la racine<sup>75</sup>. Tous pensent qu'il s'agit de l'être et non de « est ». Il me semble que cet adjectif ne doit pas être interprété en référence à la génération. Γένος a aussi le sens de « genre », de « classe » ou de « catégorie ». Aussi bien peut-on rendre μουνογενές par « d'un genre unique » ou « unique en son genre ». Une fois encore, l'Éléate emprunte un terme à un autre registre pour le faire glisser dans le registre épistémique qu'il inaugure.
- ἀτρεμές, « non tremblant », d'où « immobile ». Cet adjectif n'apporte rien de nouveau sur ἔστιν, si ce n'est de dévoiler clairement pour celui qui ne s'en serait pas encore rendu compte que ἔστιν est bien le « cœur », ἦτορ, de la « vérité », ἀληθείης, qui avait été annoncé de manière énigmatique dans le proème (I, 29) et où il faisait oxymore, le cœur étant, par définition, constamment en mouvement quand il est vivant. Mais, par le jeu de la métaphore, ἦτορ, désignant ici ce qui est fixe et sans mouvement aucun, prend un sens nouveau qu'il n'avait pas jusqu'alors, celui de « centre », sens que le mot français « cœur » a également.
- ἀτέλεστον, « sans fin ». Cet adjectif va dans le même sens que les précédents. Il fait difficulté depuis l'Antiquité, dans la mesure où l'on comprend que tout ce développement concerne « l'étant » et non pas « est » et, en conséquence, qu'il est en contradiction avec les deux prédicats οὐκ ἀτελεύτητον « non sans fin » (v. 32) et τετελεσμένον... / πάντοθεν, « fini de toutes parts » (v. 42-43) qui, eux, concernent effectivement τὸ ἐόν. Aussi a-t-on voulu le corriger en son contraire : οὐδ' ἀτέλεστον, ἡδὲ τέλεστον ou ἡδ' ἀγέν(ν)ητον. Mais, dans ce passage, Parménide examine ἔστιν, en tant que tel et non dans les limites que τὸ ἐόν lui impose « accidentellement », pourrait-on dire.

<sup>75</sup> Sur ces discussions, voir M. CONCHE, p. 131-132 et B. CASSIN, p. 220-221.

Cet adjectif, peut-on le remarquer, confirme, s'il en était besoin, que le sujet de ce passage est bien ἔστιν.

### VIII, 5b – 6a :

ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές,  
« à la fois tout entier, / un, constant

Il me semble évident que l'adverbe ὁμοῦ, « à la fois », « ensemble », a pour but de joindre les trois termes suivants : πᾶν, ἔν et συνεχές, mentionnés sans terme de coordination.

- πᾶν, « tout entier » : synonyme de οὐλον (v. 4).
- ἔν, « un » : il n'y a pas une pluralité de ἔστιν – il est unique – ; et, en interne, il ne se divise pas – il est un.
- συνεχές, « constant » : beaucoup de commentateurs, pensant qu'il s'agit de l'être, traduisent cet adjectif par « continu », sens spatial que συνεχές peut tout à fait avoir et qui est reconnu plus loin à « l'étant », τὸ ἐόν (VIII, 24 : ξυνεχές). Mais s'agissant de ἔστιν, ce sens ne convient pas. Ici, me semble-t-il, Parménide veut dire que ἔστιν ne connaît aucune sorte d'interruption temporelle. Il est toujours « actuel » : νῦν ἔστιν, « maintenant il est » (v. 5).

### VIII, 6b-7a :

τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;  
Quelle génération lui chercheras-tu ?

πῇ πόθεν αὐξηθέν;  
Comment, par quel moyen a-t-il crû ?

Ces deux propositions reprennent sous forme de question l'adjectif ἀγέννητον du v. 3.

### VIII, 7b-18

οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω  
Je ne te laisserai pas non plus dire et penser

φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
que c'est de rien : car on ne peut ni dire ni penser  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν  
que « est » n'est pas. Quel besoin, précisément, l'aurait poussé

[10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;  
à naître après plutôt qu'avant, à partir de rien ?

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἔστιν ἢ οὐχί.  
Ainsi, il faut qu'il soit absolument ou pas du tout.

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς  
Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien

γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
advienne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice

οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,

[15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·  
mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ Ἀνάγκη,  
« est » est ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l'a fait] Nécessité,

τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθῆς  
d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas

ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

Le paragraphe final sur ἔστιν en tant que tel reprend les affirmations fondamentales qui ont été énoncées et répétées dans la première partie du *Poème*, pour conclure de la manière la plus nette que la voie qui énonce que « “n’est pas” est » et que « “est” n’est pas » est fausse, qu’elle ne peut être ni pensée ni nommée, et que, seule, demeure et est vraie la voie qui reconnaît en les séparant clairement que « “est” est » et que « “n’est pas” ne saurait être ».

La nouveauté de ce paragraphe est de faire intervenir deux entités personnifiées : Δίκη, « Justice » (v. 14) et Ἀνάγκη, « Nécessité » (v. 16). Δίκη a été mentionnée dans le proème, où, nous le verrons plus loin, elle tient un rôle capital, puisque c’est elle qui, à côté de Θέμις, « Droit », détient la clé qui ouvre la porte qui donne accès à la grand-route menant à la demeure de la déesse. Ἀνάγκη, « Nécessité », est mentionnée ici pour la première fois. Comme les autres entités personnifiées qui ont été nommées dans le proème et/ou qui le seront par la suite (Θέμις, « Droit » ; Μοῖρα, « Destin »), « Justice » et « Droit » sont des notions et non des dieux. Elles sont mises en scène comme des divinités, en raison, sans doute, du style épique qui caractérise le proème et colore l’ensemble du *Poème*. Mais ce passage par le style épique ne doit pas avoir qu’une raison littéraire.

Dans le proème, Δίκη, « Justice », qui « tient » (ἔχει, I, 14) la clé qui ouvre la porte sur le chemin de la vérité, consent à ouvrir celle-ci à Parménide. Ce passage-ci en donne l’explication. De part et d’autre, Parménide emploie le même verbe, ἔχει, « tient ». Dans le premier cas, le discours est de type symbolique. Dans le second, il est de type explicatif et réaliste. Il se tient dans le registre épistémique. Ce passage d’un registre à l’autre donne à penser que Parménide « laïcise » le discours qui fait référence aux dieux, en particulier celui que l’on tient dans les Mystères. Δίκη, « Justice », n’est pas une déité qui, souverainement et arbitrairement, prononce une sentence. Comme, dans un procès où l’on instruit la cause le plus équitablement possible et de manière contradictoire, elle représente, dans la recherche du vrai, les exigences épistémiques qui doivent guider la procédure elle-même. Dans le procès qui doit déterminer si ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, si « “est” est » ou si « “n’est pas” est » (VIII, 16), elle est le raisonnement juste qui permet d’emporter l’assentiment avec certitude et de juger (cf. κρίσις, « jugement », VIII, 15, et κέκριται, « a jugé », VIII, 16) que, seule, la première proposition est vraie. Δίκη, donc, n’a pas tous les pouvoirs. Figure des règles épistémiques qui relèvent et de la logique et de la confrontation avec la réalité, elle ne peut n’y déroger à la première ni faire fi de la seconde. « “Est” est », énoncé dès le début du corps du *Poème* (I, 3), est la seule proposition qui respecte les deux. Il est sans doute possible d’imaginer que « “n’est pas” est » ou que « “est” n’est pas », mais il est impossible de le penser et de le dire réellement : οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι, « car on ne peut ni dire ni penser que « est » n’est pas » (VIII, 8-9). Ce ne peut être qu’un pur concept, non la réalité. Cela est faux du point de vue de la logique et du réel : οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα, « car il n’est pas à craindre qu’un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n’étant pas (VII, 1). C’est une impossibilité absolue. Cette voie doit demeurer « impensée et innommée », ἀνόητον ἀνώνυμον, elle « n’est pas vraie », οὐ γὰρ ἀληθής (VIII, 17). Par conséquent, Δίκη ne peut ni changer le réel et relâcher ses entraves pour permettre à « est » de naître et de périr (VIII, 13-14), ni ouvrir un tel chemin à la connaissance.

Ici, Δίκη, « Justice », reçoit le concours d’Ἀνάγκη, « Nécessité » (VIII, 16). La plupart des commentateurs comprennent ici ἀνάγκη comme un terme de sens commun et traduisent ainsi, entre autres exemples, la proposition κέκριται δ’οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη :

- B. Cassin : « Or, il a été décidé, conformément à la nécessité », p. 87 ;
- L. Couloubaritsis : « il a été effectivement décidé, comme par nécessité », p. 545 ;
- M. Conche : « Or, déjà a été décidé, comme c’est nécessaire », p. 128 ;



- J. Bollack : « Dans ces conditions, la décision est acquise par nécessité », p. 153 ;
- J. Frère : « Or, il a été décidé suivant Nécessité », p. 147.

Les traductions de l'incise ὥσπερ ἀνάγκη ne me semblent pas respecter vraiment ce que dit le texte grec. La conjonction ὥσπερ, « comme », introduit en grec une comparaison. Le « comme » de plusieurs de ces traductions, s'il correspond lexicalement au grec, ne rend pas le même sens. Il y reçoit une valeur logico-causale. Il équivaut à « puisque », sens que « comme » peut avoir en français, non ὥσπερ en grec. Et les autres traductions s'éloignent encore davantage du texte. Mais si, au lieu de comprendre κέκριται comme un parfait passif impersonnel du verbe κρίνω, « il a été décidé », on l'analyse comme un parfait moyen du même verbe ayant pour sujet Δίκη, « Justice », repris par-dessus la phrase précédente<sup>76</sup>, la proposition comparative peut alors s'entendre ainsi, en sous-entendant le même verbe κέκριται : « Elle [Justice] a donc jugé, comme [a jugé] Nécessité ».

La comparaison, énigmatique à cet endroit, s'éclaire par la suite dans le développement consacré non plus à ἔστιν, mais à τὸ ἐόν. En VIII, 30-31, on lit effet ceci :

κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
car la puissante Nécessité  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,  
le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour.

Ἀνάγκη est à τὸ ἐόν ce que Δίκη est à ἔστιν. Le même verbe ἔχει, « tient », est à nouveau employé. Faut-il en déduire que ἔστιν, entendu comme proposition « “est” est », est sous le régime de Δίκη, tandis que le référent interne de ἔστιν, τὸ ἐόν est sous celui d'Ἀνάγκη ? Le premier, même s'il est indiscutable, peut faire l'objet d'une controverse dans le discours des mortels, car les mortels ont cette capacité de penser différemment de ce qui est, de concevoir même le contraire. Un jugement est à rendre, comme on en prononce dans un procès, δίκη. Le second, en revanche, qui relève seulement de ce qui est, serait de l'ordre de la nécessité, ἀνάγκη.

Cette observation semble être confirmée par la référence qui sera faite un peu plus loin à Μοῖρα, « Destin », toujours à propos de τὸ ἐόν. En VIII, 36-38, Parménide écrit :

οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
Rien en effet n'est ou ne sera  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι  
pour être entier et immobile.

Comme Δίκη, « Justice », Μοῖρα, « Destin », a par ailleurs déjà été évoquée dans le proème (I, 26). Et, comme pour Δίκη et Ἀνάγκη, l'image des liens lui est associée :

- Δίκη, « Justice » (VIII, 13-15) : χαλάσασα πέδησιν, « a relâché ses entraves » ;
- Ἀνάγκη, « Nécessité » (VIII, 30-31) : πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, « le tient dans les liens d'une limite » ;

<sup>76</sup> Mon interprétation se trouve renforcée si, comme il est probable, la phrase ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν, « Le jugement à ce sujet réside en ceci », n'est pas de Parménide, mais une cheville due au citeur, SIMPLICIUS. C'était l'avis de DIELS. Il est partagé par A. STEVENS, « pour des raisons et métriques et logiques. D'une part, en effet, ils ne peuvent constituer une fin d'hexamètre, alors que tous les vers de Parménide présentent ce schéma. D'autre part, Simplicius a coutume d'articuler les longues citations par quelques mots d'introduction ou de synthèse, et ceux-ci complètent parfaitement la phrase introductive : “τὰ μετὰ...” (p. 144) » (A. STEVENS, *Postérité de l'être*, p. 127, n. 15).

– Μοῖρα, « Destin » (VIII, 37) : ἐπέδησεν, « a entravé ».

Quant au sens, Μοῖρα est à associer à Ἀνάγκη. Ἀνάγκη souligne que le fait considéré relève intrinsèquement de l'ordre des choses. Les choses elles-mêmes n'y peuvent rien, ni nous-mêmes. Μοῖρα souligne surtout ce second aspect : le fait considéré est ainsi et non autrement, parce que c'est son sort, son lot. La racine de Μοῖρα évoque à la base l'idée de « part ». Mais cette idée sera différemment connotée suivant les langues issues de l'indo-européen. En latin, par exemple, elle est connotée comme étant « la part que chacun acquiert grâce à ses efforts personnels » (cf. *meritum*, « mérite »). En grec, à l'inverse, elle devient cette part qui est déjà là, qui nous échoie et sur laquelle on ne peut rien. Mais, comme pour les deux autres déités mentionnées précédemment et que Parménide « laïcise », Μοῖρα ne doit pas être entendue comme une divinité, mais comme une loi inscrite dans la nature elle-même. On peut trouver un indice de cette « laïcisation » dans le fait que Θέμις, évoquée comme déité aux côtés de Δίκη dans le proème (I, 28), est mentionnée en VIII, 32, avec sa valeur ordinaire de « règle », de « loi établie » qui s'impose à tous et qui, avec le verbe εἶναι, forme une locution courante correspondant au français « il n'est pas permis » :

οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin.

## 2/ Les caractéristiques de l'έόν : frg. VIII, 19-51a

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο έόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
Et comment par la suite y aurait-il eu un « étant » ? Et comment le serait-il  
[devenu ?

[20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ' οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
Car s'il est devenu, il n'est pas, ni si non plus un jour il doit être.

τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.  
Ainsi la génération est éteinte et le pérississement introuvable.

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;

οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
Il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant,  
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν έόντος.  
ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.

[25] τῷ ζυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ έόντι πελάζει.  
Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
D'autre part, immobile dans les limites de liens puissants,  
ἔστιν ἄναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
il est sans commencement, sans fin, puisque génération et pérississement

τῇλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης.  
ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés.

ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
Demeurant le même et en lui-même, il est conforme à lui-même

[30] χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
et reste là, ainsi, ferme, car la puissante Nécessité

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,  
le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ;

οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
 c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin ;  
 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.  
 Car il est sans manque<sup>77</sup>, alors que, n'étant pas, il manquerait de tout.  
 ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
 C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée,  
 [35] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,  
 car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé,  
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
 tu ne trouveras pas ce « penser ». Rien en effet n'est<sup>78</sup> ou ne sera  
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
 d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé  
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 pour être entier et immobile. Aussi ne seront-elles qu'un nom  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ·  
 toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies :  
 [40] γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
 « devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.  
 « changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ».  
 αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί  
 Par ailleurs, puisqu'il y a une ultime limite, il est fini  
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
 de toutes parts, semblable à la courbure<sup>79</sup> d'une sphère bien ronde,

<sup>77</sup> Pour les mêmes raisons que plusieurs commentateurs, je retiens la leçon manuscrite ἐπιδεές et non la leçon ἐπιδεύς. Voir B. CASSIN, p. 89, n. 1.

<sup>78</sup> Comme beaucoup d'autres, j'adopte la correction proposée par PRELLER. Voir les explications dans B. CASSIN, p. 89, n. 2.

<sup>79</sup> Le BAILLY et le CHANTRAINE (p. 745) connaissent deux ὄγκος différents. Le premier, dont le sens propre, dit le BAILLY, est « courbure », a les sens concrets de « croc d'une flèche », de « partie recourbée sur les côtés d'un navire » ou d'« angle ». Le second signifie « grosseur d'un corps », d'où, au sens propre, « volume, masse », et, au sens figuré, « ampleur, majesté ». On comprend dès lors que la plupart des traducteurs aient opté pour le second ὄγκος, le traduisant par « masse » (J. FRERE, p. 148, B. CASSIN, p. 89 : L. COULOUBARITSIS, p. 546) ou « corps » (M. CONCHE, p. 128). Mais J. BOLLACK, qui avait soulevé le problème de cette homonymie à propos de ses travaux sur Empédocle (travaux auxquels le CHANTRAINE fait référence), et qui estimait que le sens de « courbure » convenait pour le frg. 60, 1 (DK, 31, B 20, 1) et le sens de « masse » pour le frg. 551, 13 (DK, 31 B 100, 13), pense que « les deux homonymes ont aussi pu se contaminer » (p. 189) et traduit ici par « courbure » (p. 188). Apparemment, il ignore que, entretemps, c'est-à-dire en 1985, J. JOUANNA a pu démontrer qu'il n'y a étymologiquement parlant qu'un seul ὄγκος dont le sens premier est « courbure » (« Le mot grec ὄγκος ou de l'utilité d'Hippocrate pour comprendre les textes poétiques », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 1985). Évoquant ce vers 43 du frg. VIII de Parménide, il dit cependant ceci, p. 36, n. 15 : « Le terme français "volume" ne rend pas compte exactement du caractère concret de ὄγκος. C'est "l'étendue" d'un corps, tel qu'il apparaît à la vue dans la totalité de ses contours. Pour exprimer ce caractère concret, le mot "masse" est parfois plus approprié. C'est à ce sens de "volume" ("masse") qu'appartiennent les emplois de ὄγκος chez Parménide (DK 28 B8, v. 43 ; l'Être est limité de partout "semblable à l'ὄγκος de la sphère au beau cercle") ». Mais Ch. De LAMBERTERIE, le rédacteur de la notice du *Supplément au Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de CHANTRAINE (p. 1332-1333), se montre moins scrupuleux que J. JOUANNA. Donnant notre vers de Parménide comme témoin du sens premier, il traduit : « semblable à la courbure d'une sphère bien arrondie ». J'ai donc retenu le sens de « courbure », mais un sens dérivé comme celui de « masse » ou de « volume » n'est pas à exclure.

μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
 de force égale du centre vers tous côtés ; car lui n'a pas besoin  
 [45] οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ·  
 d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ;  
 οὔτε γὰρ οὔτ' ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
 car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner  
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος  
 de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait  
 τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·  
 plus d'être ici et moins là, puisqu'il est totalement intact ;  
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.  
 De partout en effet il est égal à lui-même, il se rencontre dans ses limites de la  
 [même façon.  
 [50] ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
 Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables  
 ἀμφὶς ἀληθείης.  
 concernant la vérité.

Déterminer avec certitude quand le sujet dont Parle Parménide n'est plus ἐστίν, mais τὸ ἐὼν au sens de totalité de ce qui est n'est pas chose facile. Un faisceau d'indices autorise cependant à penser que ce changement s'effectue au v. 19. D'abord, le v. 18 apparaît comme la conclusion de tout le développement sur la seule décision à prendre quant au choix entre ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, entre « "est" est et "n'est pas" est » (VIII, 16). En second lieu, même si Parménide aime à se répéter, les vers 20 et suivants apparaîtraient comme une répétition particulièrement lourde et maladroite, s'ils concernaient encore ἔστιν, alors qu'ils redeviennent pertinents s'il s'agit de τὸ ἐὼν. Enfin et surtout, les deux hémistiches du v. 19 disent la même chose, si le sujet est encore ἔστιν : « Mais comment serait-il devenu par la suite un étant ? Et comment le serait-il devenu ? ». Si, en revanche, on considère que l'ἐὼν du premier hémistiche n'est pas l'attribut d'un sujet qui serait ἔστιν mais lui-même sujet de la proposition, les deux hémistiches ne sont plus répétitifs et la question posée par le second hémistiche est alors pertinente. D'où ma traduction : « Et comment par la suite y aurait-il eu un « étant » ? Et comment le serait-il devenu ? ».

Ce développement sur τὸ ἐὼν est d'autant plus précieux qu'il est le seul fragment conséquent qui ait été conservé à son sujet.

Qu'il partage avec ἔστιν un certain nombre de caractéristiques identiques ne doit pas surprendre. Comment en pourrait-il en être autrement, puisque, sans l'ἐὼν, ἔστιν ne serait rien ; il ne serait qu'un nom ; bien plus, il ne serait même ni pensé ni énoncé, puisqu'il faut bien que quelqu'un existe – ait les attributs de l'ἐὼν et de ἔστιν – pour le penser et le dire :

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν,  
 car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé,  
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν·  
 tu ne trouveras pas ce « penser » (VIII, 40-41).

Pas d'existence sans essence, en quelque sorte.

La principale caractéristique que τὸ ἐὼν a en commun avec ἔστιν est celle de n'avoir ni génération ni, conséquemment, de dépérissement.

τὸ ἐόν	ἔστιν
<p>v. 21 : τὼς γενεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος Ainsi la génération est éteinte et le périment introuvable</p> <p>v. 27-28 : γενεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν génération et périment ont été écartés au plus loin</p> <p>v.40 : γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί « devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »</p>	<p>v. 3 : ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν étant inengendré et impérissable</p> <p>v. 6 : τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; Quelle génération lui chercheras-tu ?</p> <p>v. 13-14 : οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη c'est pourquoi Justice ne lui a permis ni de naître ni de périr</p> <p>v.16 : ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν « est » est ou « n'est pas » est</p>
<p>v. 38 : οὗλον entier</p>	<p>v. 4 : οὗλον entier</p>

Mais τὸ ἐόν se distingue de ἔστιν en ce que, comme son nom l'indique, il désigne *ce* qui est. Pour cette raison, contrairement à ἔστιν qui, lui, est « sans fin », ἀτέλεστον (VIII, 4), τὸ ἐόν est « non sans fin », οὐκ ἀτελεύτητον (VIII, 32), « fini de toutes parts », τετελεσμένον πάντοθεν (VIII, 42). De même, convient-il de ne pas entendre comme ayant exactement le même sens certains termes ou certaines expressions dont Parménide qualifie l'un et l'autre :

- οὗλον, « entier » : ἔστιν (VIII, 4) ; τὸ ἐόν (VIII, 38).
- συνεχές, « constant » pour ἔστιν (VIII, 6), « d'un seul tenant » pour τὸ ἐόν (ζυνεχές, VIII, 25). Comparer aussi : οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, « Il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant, ni un moins » (VIII, 23-24).

À lire ces caractéristiques de l'ἐόν, il est clair qu'on ne saurait le ramener à un *concept*, qui serait celui d'« être », encore moins celui de « l'Être ».

Tὸ ἐόν peut avoir deux significations. Par la première, il désigne toute réalité singulière existante, tout ce qui existe, a existé et existera – tous les ἐόντα, s'il est possible d'utiliser ce pluriel qui, d'après ce qui nous reste du *Poème*, n'est mentionné qu'une seule fois dans les fragments, sous la forme μὴ ἐόντα, « choses qui sont saisies comme n'étant pas » (VII, 1). Ces réalités sont toutes marquées par la contingence : elles apparaissent et disparaissent, elles changent de lieu et d'aspect, comme cela est dit, en particulier en VIII, 40-41 :

γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
« devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.  
« changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ».

Par la seconde signification, celle qui est surtout concernée dans cette partie du frg. VIII, τὸ ἐόν désigne *concrètement* l'ensemble des « choses qui sont », ἐόντα, pour les considérer en leur totalité (IV, 2 ; VIII, 19, 24, 25, 32, 35, 37, 46, 47). Pas plus que l'infinitif εἶναι, « être », avec ou sans l'article τό, le participe présent τὸ ἐόν ne saurait désigner « l'être » (encore moins « l'Être ») au sens d'une entité spécifique qui aurait quelque consistance propre et dont, pour reprendre un terme platonicien, « participeraient » tous les êtres existants, ayant existé ou devant exister. Ce serait prendre un concept pour le réel. À ce

niveau de la saisie du réel, τὸ ἐόν représente seulement la totalité de tout ce qui est, de « toutes les choses qui sont », πάντα (I, 28, 32 ; VIII, 38, 60 ; IX, 1 ; X, 1 ; XII, 3, 4). Il n'introduit pas une réalité nouvelle. Il permet seulement de saisir et d'énoncer le réel dans sa globalité, de manière à exprimer des propriétés qui sont communes à « toutes les choses qui sont » ou qui sont dues au fait qu'elles forment un tout et une unité (πάν, οὐλον).

Ce faisant, Parménide pose, après la reconnaissance des contraintes épistémiques résumées dans la double affirmation «“est” est et “n'est pas” ne saurait être », l'autre base nécessaire à toute connaissance véritable : son objet réel, à savoir la totalité de ce qui est. Et, dans le même temps, par cet emploi de « l'étant » pour désigner le tout, il fournit l'assise qui lui permet de résoudre la question initiale de la permanence et de la contingence et de confondre ses pairs. En VIII, 38-41, en effet, il en tire cette conséquence : « Aussi ne seront-elles qu'un nom / toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies / devenir et périr, changer de lieu et d'éclat de couleur ». En quoi ces propositions ne seraient-elles pas « vraies » ? Elles sont tout à fait exactes, si l'on considère l'ensemble des choses dans leur singularité et leur contingence. Mais là n'est pas l'erreur des « mortels ». Celle-ci réside dans l'interprétation par laquelle ils pensent rendre compte des changements qui affectent tout ce qui existe. Ils pensent que c'est un même « qui est et qui n'est pas », εἶναι τε καὶ οὐχί (VIII, 40) : « pour eux être et ne pas être est pensé comme étant le même / et non le même », οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοῦ ταὐτόν (VI, 8-9). Autrement dit, ils attribueraient à « ce qui est », τὸ ἐόν, désignant un être singulier et contingent, les attributs qui ne sont dévolus qu'à « ce qui est », τὸ ἐόν, désignant la totalité dans sa permanence et sa nécessité. Ils confondraient les principes d'existence et de non-existence et ne respecteraient pas les principes d'identité et de non-contradiction. Leur discours ne peut donc pas être « vrai », ἀληθής.

Parmi les propriétés que fait apparaître la saisie de la totalité du réel comme « ce qui est », τὸ ἐόν, Parménide en mentionne un certain nombre, la plupart énumérées en VIII, 19-51a. Ces propriétés ou « signes », σήματα, sont moins le résultat d'une observation du réel que la déduction logique du principe selon lequel « “est” est et “n'est pas” ne saurait être ».

La première – je viens de le signaler – est de former un tout, πάν, un ensemble ayant quelque homogénéité, ὁμοῖον (VIII, 22), εἰς ὁμόν (VIII, 47), ὁμῶς (IV, 1), et une unité indivisible, οὐδὲ διαιρετόν (VIII, 22), à la manière d'un corps vivant, δέμας, comme il le dira plus loin (VIII, 55, cf. μελέων, XVI, 1 et 3). Il est « insécable », « atome », ἄτομον, au sens qu'il aura dans les *Catégories*, un être que l'on ne peut couper sans le détruire en tant que tel. On peut, certes, le diviser parce qu'il est composite, mais ce n'est plus de lui qu'il s'agit, mais des éléments qui le composent. Le terme « individu » est la traduction en français de cet « atome », ἄτομον, via le latin *indivuum*. La saisie de tout ce qui est comme une totalité et formant un tout est une condition épistémique nécessaire. Pour être scientifique, une assertion doit être universelle.

Une autre propriété de ce tout est d'être fini, d'avoir des limites. Il est « immobile dans les limites de liens puissants », ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν (VIII, 26). « La puissante Nécessité / le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ; / c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin », κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, / οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι (VIII, 30-32). « Puisqu'il y a une ultime limite, il est fini / de toutes parts », ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν (VIII, 42-43). C'est encore un postulat nécessaire. Certes, on peut avoir le concept d'infini, mais ce n'est qu'un concept. Il est remarquable à ce sujet que, dans le frg. VIII, l'Éléate distingue clairement τὸ ἐόν de ἔστιν. Le premier est « non sans fin », οὐκ ἀτελεύτητον (VIII, 31), « fini de toutes parts » τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν,

(v. 42-43) ; le second, à l'inverse, est « sans fin », ἀτέλεστον (VIII, 4). Les deux ne sont pas sur le même plan. Le premier est au niveau du réel, nous pourrions dire du concret. Le second est au niveau du générique et du général, par définition non limité par le temps et l'espace.

Autre propriété : ce tout n'a ni commencement ni fin. Il est sempiternel. « Et comment par la suite y aurait-il eu un "étant" ? Et comment le serait-il devenu ? / Car s'il est devenu, il n'est pas, ni si non plus un jour il doit être. / Ainsi la génération est éteinte et le périssement introuvable », πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; / εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ' οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβηται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος (VIII, 19-21). « Il est sans commencement, sans fin, puisque génération et périssement / ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés », ἔστιν ἀναρχον ἄπυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας. Certes, tout ce qui compose cet « étant » naît et périt, car tout ce qui est est singulier et relève de la « nature », φύσις. Mais le tout, quant à lui, demeure et, en tant que tel, est « immobile », ἀκίνητον (VIII, 26). Il est. La question de savoir si l'état présent résulte de phases antérieures, comme J. Bollack a cru en déceler, distinguant un stade précosmique, un stade cosmogonique et un stade cosmologique, n'apparaît pas dans le *Poème*. La question des origines du tout et de ce qui est permanent n'est pas posée. Ce tout n'a évidemment pas été créé, comme la croyance judéo-chrétienne l'affirme et l'a inscrit dans notre fond culturel. De même, il n'aura pas de fin. Aucune parousie ni jugement dernier ne viendront le transformer en « une Terre nouvelle et en des Cieux nouveaux ». Aucun Dieu transcendant ne préside aux destinées d'un monde créé. Le monde de Parménide est clos sur lui-même.

Autre propriété : dans ce tout, il n'y a pas de vide, au sens où il y aurait des lieux, des espaces, infimes ou immenses, où il n'y aurait absolument rien. « Ce qui est » est « tout plein de ce qui est. / Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est », πᾶν δ' ἔμπλεον ἐστὶν ἐόντος. / τῷ ζυνεχὲς πᾶν ἐστὶν. ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει (VIII, 24-25) ; « car lui n'a pas besoin / d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ; / car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner / de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait / plus d'étant ici et moins là, puisqu'il est totalement intact », τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ. / οὔτε γὰρ οὐτ' ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος / τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον (VIII, 44-48). « En effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant, / lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde, / ni ne s'assemble », οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον (IV, 2-4). Le vide absolu, compris comme absence absolue, donnerait consistance au « rien », au « Néant », lequel ne peut être qu'un concept, non une réalité : « mais "rien n'être" / "n'est pas" », μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (VI, 2). C'est une impossibilité absolue : « il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas », οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα (VII, 1). Par ailleurs, en introduisant une solution de continuité dans l'existant, il rendrait concrètement impossibles les passages et les échanges. À la différence de l'infini, l'espace réel n'est pas qu'un concept.

Dernière propriété, sans prétendre à l'exhaustivité : le tout « est semblable à la courbure d'une sphère bien ronde », εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (VIII, 43). La raison n'est ni esthétique ni mathématique au cas où, par exemple, on estimerait que la sphère est la forme géométrique parfaite ou la plus achevée. Elle est physique au sens propre du terme. Ici, Parménide dit seulement que « ce qui est », τὸ ἐόν, est « de force égale du centre vers les côtés », μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη (VIII, 32). Plus loin, il explicitera cette expression et en donnera l'explication. Cela tient aux « forces », δυνάμεις, qui sont à l'œuvre dans le monde

tout entier, celles de « Lumière » et de « Nuit », les deux « formes » contraires, dont « tout est plein », πᾶν πλέον ἐστὶν (IX, 3). Elles sont « toutes deux égales », ἴσων ἀμφοτέρων (IX, 4), car sans cette égalité, une des formes l'emporterait, entraînant *ipso facto* la fin du monde. Or, si le monde demeure depuis toujours, cela signifie que l'équilibre n'est pas rompu.

Avec ces propriétés de « l'étant » Parménide achève la première partie portant sur les conditions épistémiques de toute recherche, conditions qu'il appelle « vérité » : « Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables concernant la vérité (VIII, 50-51). Il répond ainsi de manière anticipée à la question que Platon percevra dans le *Poème* et qui le conduira à l'évoquer dans son *Théétète* (183e et sq.) : qu'est-ce que la science, en tant que discours assuré et stable ? Parménide semble répondre : la science n'est un discours stable et assuré que si elle répond à des règles épistémiques certaines, aussi bien quant à sa démarche que quant à son objet. C'est pour ne pas les avoir recherchées et respectées que ses pairs ont erré (VI, 7 ; VIII, 54) et n'ont pu aboutir (II, 7). Jusqu'alors, leur souci a été de chercher dans le réel le fondement ultime sur lequel s'appuyer pour comprendre le monde dans sa structure, sa genèse et ses transformations : un élément premier pouvant prendre des formes multiples par combinaison ou transformation (le feu, l'air, la terre, l'eau). C'était aller trop vite en besogne, estime-t-il. Il est une question préalable qu'il fallait (χρῆν, I, 32) d'abord résoudre : non pas celle de la possibilité qu'a l'homme de comprendre le réel – cela, il ne le met pas en doute –, mais celle de s'assurer si la connaissance que l'on peut en avoir est fiable et à quelles conditions. Cette question est d'ordre épistémique. Et après avoir posé les bases sur lesquelles un jugement doit s'appuyer pour être énoncé, il semble, dans ce finale de la première partie du *Poème*, limiter cette connaissance à une science de type « théorétique », comme l'appellera Aristote, à une science du « nécessaire » (Ἀνάγκη, VIII, 30) et de l'« immuable » (ἀκίνητον VIII, 38), une science du général et de l'universel. Tel est le principe. On ne saurait dire si tel est l'idéal, car sur cette base s'est développée en Occident une pensée « essentialiste » si prégnante qu'elle suscitera son renversement dans une pensée « existentialiste » et fera dire à Sartre de manière provocante, dans *La Nausée*, que « l'essentiel, c'est la contingence »<sup>80</sup>.

Si l'on suit la « vérité », ἀληθείη, – mot sur lequel s'achève la première partie et qui désigne les règles épistémiques et non un contenu de savoir sur le réel –, il devient possible de soumettre à l'examen (I, 32) les « opinions », δόξαι ou δοκοῦντα, celles que l'on émet soi-même comme celles d'autrui, et ainsi de proposer une opinion sur les choses qui ne soit pas à l'image des choses elles-mêmes mais qui, les transcendant, atteint l'universel et peut, au moins en un sens relatif, prétendre au qualificatif de ce qui sera par la suite appelé « science », ἐπιστήμη.

C'est justement à cette critique et à cette proposition qu'est consacrée la deuxième partie du *Poème*.

---

<sup>80</sup> J.-P. SARTRE, *La Nausée*, p. 171.



## Chapitre III

### Deuxième partie du *Poème*

ou

### le « transmonde » de Parménide

« Les traces d'un univers perdu ». Ainsi nomme L. Couloubaritsis ce qui reste de la seconde partie du *Poème*<sup>81</sup>. Et si ces traces « laissent soupçonner la présence d'une composition grandiose, digne de celles que de rares esprits ont pu édifier », p. 445, « les témoignages que nous [en] possédons font plus pour brouiller les pistes que pour nous édifier », p. 446. C'est dire si l'entreprise de reconstituer le « monde » de Parménide s'avère périlleuse. Les commentateurs contemporains s'y sont pourtant essayés, cherchant justement dans ces témoignages les indications qui combleraient les lacunes des citations. Mais leurs résultats demeurent très hypothétiques et divergent grandement.

S'il ne permet pas de reconstituer son « monde » de manière satisfaisante, ce qui nous est encore accessible fournit cependant des indications suffisamment précises pour connaître la façon dont l'Éléate l'envisageait. En effet, sur la base épistémique établie dans la première partie de son *Poème*, il rejette le « monde », κόσμος, des « mortels », construit, selon lui, sur une simple affirmation de contraires s'excluant les uns les autres, pour proposer un « transmonde », διάκοσμος, dans lequel les contraires, en s'associant et en se combinant entre eux sous la poussée de leurs « propres forces », σφετέραι δυνάμεις, engendrent le monde tel qu'il est et évolue, et permettent ainsi de le comprendre et de l'expliquer.

Il me semble que l'on peut reconstituer ainsi l'ordonnance de cette seconde partie<sup>82</sup> :

---

<sup>81</sup> C'est le titre du chapitre que L. COULOUBARITSIS consacre à l'étude de cette partie du *Poème*. Une erreur de typographie a fait disparaître le « s » du « les » dans le titre courant, p. 445-514.

<sup>82</sup> Voici, à titre de comparaison, comment B. CASSIN ordonne ainsi les fragments :

« En IX, [...] « les deux principes constitutifs du monde de la *doxa*, et la manière dont ils servent à tout décrire.

« Vient XII, pour l'organisation de ces principes dans la structure du monde, à laquelle préside la *daimôn*. [...] »

« Puis passage à la cosmogonie proprement dite, avec la genèse des astres en XI ; et à la cosmologie, en X, avec leurs œuvres ou de leurs effets [...], s'achevant sur une représentation du ciel limité par la nécessité, aussi concluante, et conclusive, que celle de la sphère à la fin de VIII.

« Tel est, en toute incertitude, le déroulement qui me semble le plus conforme à l'analogie entre ontologie et physique.

« Quant aux autres fragments à partir de XII, la perception de leur succession ne peut être qu'épidermiquement logique. Je propose : la lune et la terre, dans la suite de XI et X (XIV, XV, XVa ; puis, explicitant de manière plus anthropologique le mélange (XII, 4-6), l'Amour et la physiologie (XIII ; XVIII et XVIII) ; enfin bouclant la *doxa*, le rapport chez les hommes entre nature et pensée (XVI), avant la récapitulation finale (XIX) », p. 197-198.

A) Rejet du « monde », κόσμος, des mortels et proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 51*b*-61, IV et IX.

1/ Rejet du « monde », κόσμος, des mortels : frg. VIII, 51*b*-59.

2/ Proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 60-61, IV et IX.

B) Le « transmonde », διάκοσμος : frg. X-XVIII.

1/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XI, XIII-XV*a*.

2/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI.

C) Conclusion : frg. XIX.

## Chapitre III, section A

### Texte et traduction

**A/ Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » et proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 51b-61, IV et IX**

**1/ Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » : frg. VIII, 51b-59**

**Frg. VIII, 51b-59**

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
Apprends à partir de là les opinions des mortels  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
Ils ont en effet établi de nommer deux formes,  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν·  
dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
[55] ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
Ils ont interprété le corps en contraires et ont posé des signes  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
ἥπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,  
doux, très rare<sup>83</sup>, partout identique à lui-même,  
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre qui, pris en lui-même,  
τάντια νύκτ' ἀδαῇ, πυκινὸν δέμας ἐυθριθές τε.  
est l'opposé<sup>84</sup> : nuit obscure, corps dense et lourd.

**2/ Proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 60-61, IV et IX**

**Frg. VIII, 60-61**

[60] τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,  
Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.  
afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

<sup>83</sup> La leçon des manuscrits comporte un mot de trop du point de vue métrique : ἀραιὸν ἐλαφρόν. KARSTEN a retenu le premier, DIELS le second. Je retiens ἀραιόν pour les mêmes motifs que M. CONCHE, p. 193-194, en particulier en raison du témoignage d'Aëtius (DK, A 37).

<sup>84</sup> Τάντια, contraction de τὰ ἀντία, « les contraires », peut être considéré soit comme un substantif attribut, dont les termes qui suivent sont des appositions, soit comme un adverbe, « au contraire », « à l'opposé », d'où cette autre traduction possible : « cet autre qui, pris en lui-même, est au contraire nuit obscure, corps dense et lourd ».

## Frg. IV

Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
 Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ;  
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
 en effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
 lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde,  
 οὔτε συνιστάμενον.  
 ni ne s'assemble.

## Frg. IX

[...] <sup>85</sup>  
 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
 ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit  
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς.  
 et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.  
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
 Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.  
 toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une  
 [ni dans l'autre.]

## B/ Le « transmonde », διάκοσμος : frg. X-XVIII

## 1/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XVa

## a) Le programme de la recherche : frg. X et XI

## Frg. X

Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
 Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes  
 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο  
 dans l'éther et de la torche pure du soleil éclatant de lumière  
 λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
 les œuvres hideuses, et d'où elles proviennent ;  
 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
 tu apprendras les œuvres périodiques de la lune au visage rond  
 [5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,  
 et sa nature ; tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
 ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.  
 pour qu'il maintienne les limites des astres.

<sup>85</sup> Les éditeurs et commentateurs comprennent ce fragment comme ne formant qu'une seule phrase. Je considère, pour ma part, que les deux premiers vers sont la fin d'une phrase dont le début n'a pas été reproduit, et les deux suivants forment une autre phrase indépendante.

**Frg. XI**

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη  
 comment la terre, le soleil et la lune  
 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος  
 l'éther commun et le lait céleste, l'Olympe  
 ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
 extrême et la chaude vigueur des astres s'élancèrent  
 γίγνεσθαι.  
 pour naître.

**b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XVa***Dispositif d'ensemble :***Frg. XII, 1-4**

Αἱ γὰρ στενότεραι πληντο πυρὸς ἀκρήτιοι,  
 Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,  
 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·  
 et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot  
 [de flammes.  
 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
 En leur milieu est la divinité qui gouverne tout,  
 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange.

**Frg. XIII**

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité]  
 [imagina...

*À propos de la Lune :***Frg. XIV**

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...  
 lumineuse la nuit, errante autour de la Terre, lumière d'un autre...

**Frg. XV**

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.  
 le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

*À propos de la Terre :***Frg. XVa**

ὕδατόριζον  
 enracinée dans l'eau.

## 2/ Le monde des hommes : frg (XIII), XII-4-6, XVII, XVIII et XVI

### a) La reproduction sexuée : frg. XIII, XII, 4-6, XVII et XVIII

#### Frg. XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité]  
[imagina...]

#### Frg. XII, 4-6

πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
car elle [la divinité] commande de toutes choses l'odieux  
[engendrement et le mélange,  
[5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse,  
ἄρσεν θηλυτέρῳ.  
le mâle à la femelle.

#### Frg. XVII

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κόρυας...  
Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches,  
[les filles...]

#### Frg. XVIII

Femina virque simul Veneris cum germina miscent  
Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de  
[Vénus,  
venis, informans diverso ex sanguine virtus  
issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs  
[opposés,  
temperiem servans bene condita corpora fingit.  
façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
nam si virtutes permixto semine pugnent  
Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
[5] nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
et qu'ainsi elles n'en forment pas qu'une seule dans le corps issu  
[du mélange, funestes,  
nascentem gemino vexabunt semine sexum.  
elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.

### b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI

#### Frg. XVI

Ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange  
[des membres aux courbes multiples,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que

ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
 pense la nature des membres chez les hommes est la même chose  
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πνέον ἐστὶ νόημα.  
 qu'en toutes choses et en tout ; en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.

## C/ Conclusion : frg. XIX

### Frg. XIX

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νῦν<sup>86</sup> ἔασι  
 C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent,  
 [qu'elles sont maintenant,  
 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
 et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû.  
 τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστῳ.  
 À chacune d'elles les hommes ont apposé un nom comme signe distinctif.

---

<sup>86</sup> Avec N.-L. CORDERO (*Les deux chemins de Parménide*, p. 34 et 42), suivie par M. ANNEE (*Parménide, Fragments* Poème, p. 100 et 182), je retiens la leçon καὶ νῦν, « et maintenant », qui est d'ailleurs celle des manuscrits de Simplicius, et non pas la leçon καὶ νυν, « et certes », des éditeurs. Il est du reste étrange que, dans leurs traductions, ceux-ci ne rendent pas la particule intensive νυν, « certes », mais bien l'adverbe de temps νῦν : M. CONCHE, 265 ; L. COULOUBARITSIS, p. 550 ; B. CASSIN, p. 117 ; J. BOLLACK, p. 230 ; J. FRERE, p. 152.

## Chapitre III, section B

# Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » et proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : Frg. VIII, 51b-61, IV et IX

Le début de la seconde partie du *Poème* est le pendant du début de la première partie (les frg. II et III). Comme lui, mais dans l'ordre inverse, il rejette le « monde », κόσμος, des « mortels » et propose la conception d'un « transmonde », διάκοσμος, dont certains aspects seront développés par la suite. Mais le rapprochement n'est pas que formel. La nouvelle démonstration est en réalité la reprise de la première, mais de manière plus concrète, si l'on peut dire, et non plus de manière seulement « théorique ». En réalité, elle dévoile ce que visait concrètement Parménide dans l'exposé de la première : elle est sa mise en œuvre comme une recherche est la mise en œuvre de principes épistémiques.

### 1/Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » : frg. VIII, 51b-59

Le rejet du monde, κόσμος, des mortels occupe seulement 9 vers : 51b-59.

#### Frg. VIII, 51b-59

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
Apprends à partir d'ici les opinions des mortels  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
Ils ont en effet établi de nommer deux formes  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·  
dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
[55] ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
Ils ont interprété le corps en contraires et ont posé des signes  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
ἥπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,  
doux, très rare, de tous côtés le même que soi,  
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό  
mais non le même que l'autre ; et puis cet autre, qui est en soi  
τάντία νύκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐυδριθές τε.  
les contraires : nuit obscure, corps dense et lourd.



Les deux premiers vers sont une introduction et les sept suivants une explication.

**VIII, 51b-52 :**

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

Apprends à partir de là les opinions des mortels

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.

La locution ἀπὸ τοῦδε, « à partir de là », indique clairement que Parménide aborde désormais un nouveau sujet et que ce sujet traite des « opinions des mortels », δόξας βροτείας. Elle peut cependant être interprétée de deux façons. Τοῦδε est le génitif du pronom démonstratif ὅδε, « celui-ci ». Ici, il a une valeur adverbiale dont le sens peut être précisé par une préposition, comme c'est le cas présentement : ἀπό, qui marque la séparation, l'éloignement ou la provenance. Le Bailly mentionne la locution et ne donne que ce sens : « à l'instant ». Beaucoup de traducteurs et commentateurs, considérant que, à cet endroit, l'Éléate ouvre la seconde partie de son *Poème*, dont l'objet est nettement distinct de la première, les opinions (δόξαι) et non plus la vérité, ἀληθείη (ἀλήθεια en ionien-attique), l'interprètent comme marquant une rupture : « à partir d'ici » (B. Cassin, p. 89, L. Couloubaritsis, p. 546), « à partir de maintenant » (M. Conche, p. 187), « à distance de ceci » (J. Bollack, p. 203). Tout en partageant ce point de vue, J. Frère, me semble-t-il, pense que la locution exprime aussi un lien de conséquence avec ce qui précède et traduit : « en fonction de ceci », p. 149. La question n'est pas sans intérêt. Il y va de l'interprétation générale de la seconde partie et de son lien avec la première. C'est à l'analyse interne de trancher entre les deux possibilités. Mais il se trouve que l'expression réapparaît au frg. XIX. Parménide conclut en disant : « C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent, qu'elles sont maintenant et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû », Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα (XIX, 1-2). La mort de tous les êtres est bien la conséquence inéluctable de leur naissance. La présentation et la critique que l'Éléate entend désormais faire des opinions des mortels aussi bien que la présentation de sa propre opinion ne sont pas seulement un second temps de son exposé. Ils sont la suite logique du premier temps et sa mise en œuvre.

La déesse invite son auditeur à l'écouter, car elle veut lui enseigner maintenant, μάνθανε (« apprend » : impératif présent) quelles sont ces « opinions ». Mais, précise-t-elle, le « monde », tel que le conçoivent les mortels, est « trompeur », ἀπατηλός. La formulation soulève une difficulté que les commentateurs n'ont pas manqué de soulever, à savoir, comme l'écrit M. Conche, que « la Déesse ne peut mentir, ni se tromper, ni vouloir tromper. Elle ne peut dire que la vérité », p. 189. Aussi bien poursuit-il, « la tromperie ne peut donc se trouver que dans ce dont elle parle, à savoir le monde », p. 189. Mais, ajoute-il encore, « La tromperie fait partie de l'essence même du monde, en tant que paraissant nécessairement réel aux mortels, en tant que monde-des-mortels », p. 189.

M. Conche suggère qu'il y a une opposition entre deux mondes, l'un, qui serait intrinsèquement véridique parce que monde-de-la-déesse, l'autre, qui serait intrinsèquement trompeur parce que « monde-des-mortels ». Nous savons déjà que la déesse mise en scène par Parménide n'est pas une divinité, mais le truchement par lequel il dit sa propre pensée, mais pensée soumise à des critères de véridiction rigoureux. Ce n'est pas en tant qu'émanant d'une divinité, mais en tant que répondant à ces critères que le discours prêté à la déesse est vrai et ne peut être que vrai, d'une « vérité bien persuasive », ἀληθείης εὐπειθέος (I, 29) et que, « parce qu'il suit vérité », ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ (II, 4), il est, « comme la pensée, fiable », πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα (VIII, 50). On ne saurait lire ce passage selon un schème théologique qui oppose le discours humain au discours de la Révélation.

En réalité, le « monde trompeur », κόσμος ἀπατηλός, que veut désigner Parménide en le mettant sur les lèvres de la déesse, n'est pas le monde en tant que tel, mais la construction erronée que se font les « mortels » à son sujet, leurs « opinions », δόξαι. Quand le lecteur en arrive à ce passage du *Poème*, il sait depuis le début que ces opinions ne sont pas fiables : « en elles il n'est pas de vraie créance », ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς (I, 30). En conséquence, il est clair que ce ne sont pas ces conceptions trompeuses que la déesse, alias Parménide, veut enseigner, mais *en quoi et pourquoi* elles sont trompeuses. C'est cela que signifie l'expression δόξας βροτείας μάθανε, « apprends les opinions des mortels ». Elle reprend l'obligation énoncée à la fin du proème : « il faut que, en tout, tu t'enquières [...] des opinions des mortels », πυθέσθαι... βροτῶν δόξας (I, 28-30). Le propos est donc moins une présentation de ces opinions qu'une critique argumentée et sans concession de leurs erreurs.

Ces « opinions des mortels » sont présentées et critiquées dans les sept vers suivants.

**VIII, 53-59 :** μορφαὶ γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
 Ils ont en effet établi de nommer deux formes  
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·  
 dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
 [55] ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
 Ils ont interprété la structure en contraires et posé des signes  
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
 séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
 ἥπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἐωυτῷ πάντοσε τῷτόν,  
 doux, très rare, partout identique à lui-même,  
 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τῷτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
 mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre, qui est en soi  
 τὰντία νύκτ' ἄδαϊ, πυκινὸν δέμας ἐυδριθέες τε.  
 les contraires : nuit obscure, corps dense et lourde.

Comme pour beaucoup d'autres passages, l'interprétation de celui-ci est largement controversé, surtout en ce qui concerne les deux premiers vers<sup>87</sup>. À leur propos, note B. Cassin, « les traductions les plus fréquentes sont gravement incompatibles. [...]. Pourtant [...], tout le monde est d'accord sur le sens, non pas de la phrase, mais de l'erreur des mortels et de la critique de la déesse : ils dualisent au lieu d'uner », p. 183. Examinons d'abord le premier vers.

**VIII, 53 :** μορφαὶ γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
 Ils ont en effet établi de nommer deux formes,

Les deux mots κατέθεντο et γνώμας forment une expression. Le verbe κατατίθημι signifie au sens concret « déposer », le mot français dérivant d'un mot latin composé de la même façon que le verbe grec avec des éléments ayant fondamentalement le même sens. Parménide l'emploie en deux autres endroits dans ce qui nous reste du *Poème* :

- en VIII, 39 : « toutes les choses que les mortels *ont établies*, κατέθεντο, persuadés qu'elles étaient vraies » :
- en XIX, 3 : « sur chacune d'elles [les choses] les hommes *ont apposé*, κατέθεντο, un nom comme signe distinctif ».

<sup>87</sup> Pour une présentation et une critique de ces interprétations, à commencer par celle d'ARISTOTE, voir M. CONCHE, p. 188-197, et B. CASSIN, p. 181-185.

La valeur métaphorique du terme et son contexte sont les mêmes en ces trois passages et prennent probablement leur source dans l'assemblée qui devait donner un avis ou prononcer un jugement en le « déposant » dans une urne. Ce sens précis peut alors être explicité par la jonction d'un accusatif dit de relation ou d'objet interne, γνώμας, comme c'est le cas ici, en VIII, 53<sup>88</sup>. Les « mortels » ont donc porté un jugement, pris une décision, même si celle-ci n'était pas la bonne, même si elle n'était pas conforme à Justice, Δίκη, même « s'ils croyaient qu'elle était vraie », πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ. Mais ce n'est qu'un avis, qu'une « opinion », δόξα.

Le contenu de ce jugement est « nommer », ὀνομάζειν. Le rapport entre « ont établi », κατέθεντο, et « nom », ὄνομα, a déjà été posé dans les deux passages qui viennent d'être cités, VIII, 38-39 et XIX, 3 :

- VIII, 38-39 : « *ainsi ne seront qu'un nom*, τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, *toutes les choses que les mortels ont établies*, κατέθεντο ».
- XIX, 3 : « sur chacune d'elles [les choses] les hommes *ont apposé*, κατέθεντο, un *nom*, ὄνομα, comme signe distinctif ».

Quant au verbe ὀνομάζειν, il sera repris en IX, 1 : « puisque toutes choses sont nommées, ὀνόμασται, lumière et nuit », réalités qui reprennent justement ce qu'ici Parménide nomme « formes », μορφαί, et qu'il développe immédiatement après (VIII, 55-59). Ce que rejette Parménide n'est pas le fait de « nommer ». On ne peut penser et dire sans nommer. Ce qui est inacceptable, selon lui, est qu'il n'y ait rien derrière les mots et que l'on prenne les mots pour la réalité.

Ce que les « mortels » ont décidé de nommer, ce sont « deux formes », μορφαὶ δύο. Celles-ci sont explicitées aux vers 55-59 :

**VIII, 55-59 :** ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
 Ils ont interprété le corps en contraires et posé des signes  
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
 séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
 ἥπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν,  
 doux, très rare, partout identique à lui-même,  
 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
 mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre qui est en soi  
 τὰντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐυθριθέεσ τε.  
 les contraires : nuit obscure, corps dense et lourd.

Une première lecture de ces cinq vers peut nous inciter à penser que Parménide fait non seulement allusion aux thèses de ses devanciers et de ses contemporains sur les éléments constitutifs du monde, mais qu'il entend aussi situer son propos sur le même plan qu'eux. Mais une lecture plus attentive invite à réviser cette impression. Tout d'abord, il ne parle que de deux « éléments », le feu, πῦρ, et la nuit, νύξ, alors que les autres Présocratiques en énumèrent jusqu'à quatre – la terre, l'eau, l'air et le feu –, les considérant le plus souvent comme des « transformations » ou « modalités », τροπαί, d'un élément premier, le feu, par exemple, pour Héraclite<sup>89</sup>. Ensuite, la nuit que Parménide mentionne ne peut être mise sur le

<sup>88</sup> SIMPLICIUS est le seul citeur de ce passage. Un certain nombre de manuscrits donnent la leçon γνώμαις, un datif instrumental (aussi plausible) au lieu de l'accusatif.

<sup>89</sup> Πυρὸς τροπαί : HÉRACLITE, DK, 22 B 31 ; M. MARCOVICH, 53a ; M. CONCHE, 82 ; J.-FR. PRADEAU, 48.2, p. 239.

même plan que le feu ; elle ne saurait en elle-même constituer un « élément ». Le propos de Parménide, ici, ne porte donc pas sur les éléments constitutifs du monde ou, alors, s'il y fait référence, c'est pour les envisager selon une autre façon d'appréhender le réel.

Dans une note de son ouvrage sur Héraclite, J.-Fr. Pradeau, reprenant une étude de H. Cherniss<sup>90</sup>, rappelle que l'hypothèse selon laquelle la recherche sur la nature doit commencer par un examen des principes élémentaires constitutifs de toutes les réalités et que chacun des « physiciens » posait un ou plusieurs éléments premiers en guise de principe (ἀρχή) est une hypothèse strictement aristotélicienne. « Il est peu probable, poursuit-il, qu'elle rende convenablement compte de toutes les philosophies de la nature antérieures, mais il est en revanche certain qu'elle leur a donné cette homogénéité très artificielle qui pourrait laisser entendre que [...] tous les philosophes antérieurs conduisaient une recherche semblable sinon identique »<sup>91</sup>. Il serait donc prudent de ne pas enfermer d'emblée Parménide dans cette quête d'un ou de plusieurs « éléments » premiers.

Ce que Parménide entend mettre en relief dans ces cinq vers est, comme l'ont constaté ses prédécesseurs et contemporains, avant tout Héraclite, que la contrariété est ce qui caractérise principalement les choses. Et de prendre en exemples ou comme symboles deux cas extrêmes que tous les « signes », σήματα (VIII, 55), opposent :

- le feu : éthéré, doux, très rare, partout identique à lui-même ;
- la nuit : obscure, corps dense et lourd.

La totalité de la réalité est ici appelée « corps », δέμας. Le terme est fort ancien, utilisé seulement en poésie. Il dérive d'un verbe, δέμω, également d'usage uniquement poétique et dont le sens fondamental est, dit P. Chantraine, « construire par rangées égales et superposées »<sup>92</sup>. En langage homérique, il désigne un corps vivant, par opposition à un corps mort, sens que peut également avoir le terme σῶμα.

Cette répartition de la réalité en contraires est le produit d'une constatation suivie d'un « jugement », d'une « décision », sens qu'implique ἐκρίναντο et qui reprend une thématique déjà fortement affirmée. Parménide la nomme μορφή. Ce terme « signifie “forme”, dit encore Chantraine, en tant que cette forme dessine un tout en principe harmonieux »<sup>93</sup>. La notion d'harmonie semblerait ici faire défaut, puisque « feu » et « nuit » s'excluent mutuellement. Héraclite, Parménide le sait certainement, a surmonté la contrariété du monde pour affirmer qu'il est un et ordonné en postulant qu'il est la transformation constante d'un même élément, le feu. Parménide ne le suit pas sur cette voie. « Les premiers physiciens de l'Ionie ont donc erré en ne posant qu'un unique principe », dit A. Motte en conclusion d'un paragraphe consacré à l'étude du mot μορφή chez Parménide<sup>94</sup>. Platon opposera μορφή à εἶδος, ce terme étant compris comme « forme réelle »<sup>95</sup>. Trouver un terme générique, c'est-à-dire passer du

<sup>90</sup> H. CHERNISS, *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, p. 1-143.

<sup>91</sup> J. FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 54, n. 1.

<sup>92</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 250.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 687.

<sup>94</sup> A. MOTTE, « Les philosophes préclassiques », p. 24.

<sup>95</sup> PLATON, *République*, 380d. SOCRATE demande ironiquement si un dieu était, par magie, capable de « nous apparaître sous des figures diverses, tantôt en se produisant lui-même par la transformation de son être propre en plusieurs formes (ὁ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς), tantôt... » (trad. G. LEROUX, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, p. 1541). Pour une vision d'ensemble de la notion de « forme » dans la philosophie grecque des Présocratiques jusqu'à ARISTOTE, voir l'ouvrage collectif de A. MOTTE, Chr. RUTTEN et P. SOMVILLE (éds), *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*.

registre descriptif et concret au registre explicatif et notionnel, n'est pas encore une entreprise aisée. Parménide s'y risque. Il semble bien, en effet, même si le vers 53 n'est pas parfaitement clair à ce sujet, que c'est lui qui, le premier, use de ce terme<sup>96</sup>. L'expression *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν*, « ils ont en effet établi de nommer deux formes » n'implique pas forcément que le terme *μορφή* ait été employé par ses pairs. Son emploi par l'Éléate laisse supposer que l'objet ainsi désigné est vu sous l'angle de ce qui apparaît, que l'on ne prend pas position sur sa nature, son entité et qu'il a une cohérence interne. On pourrait sans doute le rendre ici par « classe », « catégorie », « genre », mais ce serait masquer l'image qu'il comporte et en affaiblir le sens. Les termes de *δέμας*<sup>97</sup>, « corps », et de *μορφή*, « forme », comme celui de *κόσμος*, « monde » (VIII, 51), sur lequel je vais revenir, comportent tous un signifié commun, celui de composition ordonnée, voire d'harmonie.

**VIII, 54 :** τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·  
dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.

Toute l'intelligence du début de la seconde partie repose en réalité sur la compréhension de ce vers. Celle-ci diverge grandement selon les commentateurs. En voici un échantillon, pris parmi nos auteurs habituels<sup>98</sup> ; c'est des deux « formes » qu'il s'agit :

B. Cassin : « en pensant que l'une n'a pas besoin d'être : en quoi ils errent », p. 89.

M. Conche : « dont il ne faut pas faire une – en quoi ils se sont trompés », p. 187.

Jean Frère : « il ne faut pas nommer seulement l'une – de ce point de vue on se trouve en errance », p. 149.

L. Couloubaritsis : « dont l'unité des deux n'est pas obligatoire – en quoi ils se sont égarés », p. 546.

<sup>96</sup> La documentation que nous avons sur les philosophes préclassiques (ou présocratiques) est beaucoup trop lacunaire pour que nous soyons affirmatifs. D'après l'étude qu'A. MOTTE a faite de ce terme et de quelques autres chez ces philosophes, PARMÉNIDE est le premier à l'employer. PHILOLAOS présente une occurrence (plus deux dans les témoignages doxographiques), EMPEDOCLE trois (dont une sous la forme *διάμορφος*), ANAXAGORE une seule, dans les témoignages, et DEMOCRITE une seule (sous la forme *εὐμορφίη*), mais dix dans les témoignages (dont une sous la forme *δυσμορφία*). La seule autre occurrence de *μορφή* ayant un sens proche de celui de PARMÉNIDE se trouve chez EMPEDOCLE (DK, 31 B 21), lequel est postérieur à PARMÉNIDE et connaissait certainement le *Poème*. A. MOTTE, « Les philosophes présocratiques », p. 20-21, 34 ; 54, 58-59.

<sup>97</sup> Le terme *δέμας* apparaît trois fois dans les fragments de XENOPHANE DE COLOPHON, à propos de la représentation que l'on se fait des dieux. Le rendre en français n'est pas une chose aisée, comme l'attestent les traductions. L. REIBAUD le traduit par « stature » ou « forme » : frg. 14 : « les mortels pensent que les dieux... ont la même *stature* qu'eux » ; frg. 15 : «... chacun leur [aux dieux] ferait des corps de même *stature* que le sien » ; frg. 23 : « un seul dieu suprême parmi dieux et hommes, nullement semblable aux mortels ni par la *forme* ni même par l'esprit » (L. REIBAUD, *Xénophane de Colophon*, p. 30 et 40 ; l'italique est de moi). J. VOILQUIN, traducteur des Présocratiques, le rendait par « corps » dans les frg. 14 et 23 et paraphrasait ainsi la fin du frg. 15 : « bref des images analogues à celles de toutes les espèces animales » (*Les Penseurs grecs avant Socrate*, p. 64-65). J. H. LESHER le traduit, comme J. VOILQUIN, par « body » dans les mêmes frg. 14 et 23, et par « sort » dans le frg. 15 : « and they would make the bodies of the sort which each of them had » (*Xenophanes of Colophon*, respectivement p. 85, 96 et 89). Il se trouve, en effet, que, dans le frg. 15, *δέμας* apparaît aux côtés de *σῶμα* en tant que synonyme : *σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ οὗτοι δέμας εἶχον <ἐκαστοι>*. Dans une note au frg. 23, p. 97, J. H. LESHER dit que : « *δέμας* is better rendered therefore as 'body' or 'bodily form' rather than the more general 'form' (Edmonds, Burnet) or 'Gestalt' (D-K, Heitsch) ».

<sup>98</sup> On trouvera une présentation et une discussion des diverses interprétations, y compris celle d'ARISTOTE, dans B. CASSIN, p. 181-185 et, dans une moindre mesure, dans M. CONCHE, p. 190-193.

J. Bollack, qui, au lieu de μορφὰς, fait de γνώμας, traduit par « principes », l'antécédent de μίαν : « L'un de ceux-là n'a pas besoin d'être nommé, dans le monde de l'errance où ils se trouvent », p. 208.

La solution se trouve, me semble-t-il, dans la première partie du *Poème*, au frg. II, dont ce début est symétrique. Dans la proposition τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστίν, l'accusatif μίαν est, *a priori*, soit le sujet d'un infinitif sous-entendu, qui ne peut être qu'εἶναι, comme le pensent la plupart des commentateurs, soit le complément d'objet direct de l'infinitif sous-entendu ὀνομάζειν, repris du vers précédent, comme le pensent J. Frère, J. Bollack et d'autres que je n'ai pas cités. La confrontation avec le frg. II permet de lever toute ambiguïté. Au vers 5 de ce fragment, Parménide récuse la proposition selon laquelle οὐκ ἔστιν τε καὶ χρεών ἔστι μὴ εἶναι, « “n'est pas” est et il faut que “est” ne soit pas ». La seconde partie de ce vers correspond exactement à la proposition du v. 55 du frg. VIII, pour peu que l'on déplace la négation οὐ devant l'infinitif sous-entendu, laquelle négation devient alors μὴ. Et cet infinitif sous-entendu est εἶναι :

- II, 5 : χρεών [ἐστίν] ἔστι μὴ εἶναι
- VIII, 55 : μίαν οὐ χρεών ἐστίν → μίαν χρεών ἐστίν μὴ [εἶναι]

L'erreur précise que commettent les « mortels » n'est pas de répartir la réalité en contraires. Ces contraires sont un fait. Elle est, face à deux faits contraires, de les tenir séparés l'un de l'autre, χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (VIII, 56), de n'en retenir qu'un et de nier l'autre, de nier la nuit quand ils traitent de la lumière et, à l'inverse, de nier la lumière quand ils traitent de la nuit, ou, peut-être plus exactement, de faire disparaître l'un quand ils affirment l'autre. Μίαν, « l'une », est à comprendre comme « soit l'une, soit l'autre » et non seulement la forme de la nuit. Ils disent « il faut », χρεών ἐστίν, au nom d'une logique fautive, puisqu'ils affirment d'une même chose que, tantôt, « elle est », ἔστιν, et, tantôt, qu'elle « n'est pas », οὐκ ἔστιν. Or, c'est soit l'un, soit l'autre, « “est” est et “n'est pas” ne saurait être » (II, 3). Leur interprétation fait que « n'est pas » est et que « est » n'est pas (II, 5).

Si le frg. II éclaire singulièrement ce début de la seconde partie, celle-ci, en retour, éclaire d'un jour nouveau toute la première. Nous savons désormais ce que visait Parménide en exposant des principes épistémiques. Cela n'avait rien d'un pur exercice de logique formelle. La question était éminemment concrète et l'enjeu de première importance : les conditions de la validité du discours que nous tenons sur le monde. Le discours actuel est erroné, même s'il part de constats justes, parce que ceux qui le tiennent n'ont pas réfléchi à ces conditions. On comprend désormais pourquoi Parménide distingue clairement entre « est », ἔστι, et « n'est pas », οὐκ ἔστι, et que, en conséquence, il exclut toute possibilité de les faire se confondre ou se permuter. On comprend aussi désormais pourquoi il traite « d'individus bicéphales », δίκρανοι (VI, 5), « de race sans discernement », ἄκριτα φύλα (VI, 7), etc., les savants « pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même », οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται (VI, 8).

## 2/ Proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 60-61, IV et IX

### a) Énoncé de la proposition

#### Frg. VIII, 60-61

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
 Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
 ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.  
 afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

## b) Développement de la proposition

- *Premier principe : voir les contraires ensemble*

### Frg. IV

Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
 Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble<sup>99</sup>, fermement ;  
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
 En effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
 lui qui ni ne se disperse partout de toutes manières de par le monde,  
 οὔτε συνιστάμενον.  
 ni ne s'assemble.

- *Deuxième principe : les contraires remplissent tout selon leurs propres forces*

### Frg. IX

[...]  
 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
 ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit  
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς.  
 et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.  
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
 Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.  
 toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une  
 [ni dans l'autre.]

## a) Énoncé de la proposition du « transmonde », διάκοσμος : VIII, 60-61

De l'annonce du sujet que Parménide entend désormais traiter dans la seconde partie de son *Poème*, il ne reste que deux vers : VIII, 60-61 :

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
 Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
 ὥς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.  
 afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

Aucun commentateur, à ce qu'il m'a semblé, n'a vu la rupture qu'introduisent ces deux vers. Tous pensent que la seule rupture se fait en VIII, 51b (cf., plus haut, leur interprétation de la locution ἀπὸ τοῦδε, « à partir de là ») et que Parménide poursuit jusqu'à la fin du *Poème* son exposé, mêlé de critique, des « opinions des mortels », δόξας βροτείας (VIII, 50), de leur « monde trompeur », κόσμον ἀπατηλόν (VIII, 51). Il n'en est rien. Comme en II, 1, où il marque le début de la première partie, le « moi », ἐγὼ, est la marque linguistique de cette rupture. La déesse indique qu'elle va désormais parler en son propre nom et non plus au nom des « mortels », que le « monde », κόσμος, qu'elle va « révéler », φατίζω, n'est plus celui des « mortels », mais le « transmonde », διάκοσμον, qui est le sien. Ce n'est sans doute pas exactement ainsi, je crois, que les interprètes anciens ont compris cette seconde partie du

<sup>99</sup> Je lis ὁμῶς, « ensemble », et non ὁμως, « cependant », comme le font la plupart des traducteurs, qui suivent la leçon éditée par DIELS-KRANZ.

*Poème*, mais il semble bien qu'ils ont considéré le contenu de la deuxième partie comme l'expression non pas des « opinions des mortels », que Parménide repousse, mais de l'opinion de Parménide lui-même. Il est vrai qu'ils avaient, du moins certains d'entre eux, la possibilité de lire le *Poème* en son entier, tandis que, nous, nous n'avons que des fragments et que la coupure qui suit les vers 60-61 a fortement contribué à les rattacher à ce qui précède et non à ce qui pouvait suivre.

Ce n'est donc pas étonnant si, se méprenant sur la portée de ces deux vers, les commentateurs divergent encore plus sur le sens à leur reconnaître, comme l'attestent ces quelques traductions du vers 60 :

**VIII, 60 :** τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω

B. Cassin : « Mes formules te livrent le dispositif du monde dans toute sa ressemblance », p. 91.

M. Conche : « Quant à moi, je t'expose cet arrangement-en-monde, vrai-semblable (*sic*) en tous points », p. 188.

J. Frère : « Pour toi, le déploiement réunifié du monde en son évidente vraisemblance, c'est dans son entier que je t'en donne la révélation », p. 189.

L. Couloubaritsis : « Quant à moi, je m'engage à te révéler l'ordonnance totale des choses qui convient », p. 546.

J. Bollack : « Telle qu'elle est, je te la dis à toi, la dualité de cet arrangement, si entièrement adapté », p. 209.

Une interprétation plus assurée de ces deux vers devient possible, si, comme je le pense, ils ouvrent un nouveau développement dans lequel Parménide propose sa conception d'un « transmonde », διάκοσμος, à la place du « monde », κόσμος, des « mortels ».

Διάκοσμος est composé du préfixe διά- et du mot κόσμος.

Le substantif κόσμος est aussi polysémique en grec que peut l'être « monde » en français par lequel on le traduit le plus souvent. Le terme français dérive du mot latin *mundus*, dont le sens premier est « ensemble des corps célestes, cieux, univers lumineux »<sup>100</sup>. Mais, disent A. Ernout et A. Meillet, ce terme « semble bien être le même mot que *mundus* “parure”, qui a été choisi pour désigner le “monde”, sans doute à l'imitation du gr. κόσμος »<sup>101</sup>. Avant d'avoir une histoire liée à κόσμος, *mundus* avait donc le sens de « parure », ce qui le rapproche de κόσμος, dont le sens premier est « ordre, mise en ordre »<sup>102</sup>. La traduction de κόσμος par « monde » semble donc toute indiquée, même s'il convient de distinguer les niveaux de signification.

Dans la bouche des « mortels » dont l'Éléate conteste les « opinions », « monde », recouvre la totalité de ce qui est, l'ensemble des « étants », πάντα. Il ne saurait être réduit à l'« univers », au « cosmos », sens spécifique qu'il aura, par exemple, dans certains écrits d'Aristote. Mais l'usage qu'en font les « mortels » est en contradiction avec le sens premier du mot, qui est toujours présent dans les sens spécifiques qu'il peut prendre, celui d'« ordre » ou de « mise en ordre ». Il sert à désigner chez eux la contrariété, mais une contrariété qu'ils pensent surmonter en éliminant à chaque fois l'un des deux termes. Il est donc « trompeur »,

<sup>100</sup> A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la latine. Histoire des mots*, p. 420.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, s. uerbo*, p. 549.



ἀπατηλός. Il se peut que Parménide vise plus particulièrement Héraclite, même si celui-ci postule une « harmonie invisible », ἁρμονία ἀφανής, qui unifierait les contraires tout en les maintenant<sup>103</sup>, ne respectant pas ainsi le principe de non-contradiction que Parménide vient de mettre en évidence dans la première partie du *Poème* et qu'il rappelle à cet endroit, et comme le lui reprocheront aussi Platon et Aristote<sup>104</sup>.

Au « monde fallacieux », κόσμος ἀπατηλός, des « mortels », Parménide oppose son διάκοσμος, que je traduis, faute de trouver mieux, par « transmonde », dont l'adjectif correspondant pourrait, lui, être fait sur διάκοσμος : « diacosmique »<sup>105</sup>. En composition, διά, dit le Bailly, marque une idée soit de séparation, soit de pénétration (« à travers »), soit de supériorité, soit d'achèvement. Les sens donnés par le dictionnaire pour διάκοσμος, le verbe διακοσμέω, « mettre en ordre », « disposer », et διακόσμησις, « mise en ordre », se comprennent avant tout avec l'idée de distinction ou de séparation, mais peuvent aussi impliquer celle de pénétration et d'achèvement. Les commentateurs retiennent pour la plupart l'idée de séparation. C'est celle que met en avant en particulier B. Cassin dans son commentaire : « Dans *diakosmos*, *dia-* insiste sur le déploiement de la structure, sa partition, sa division : ainsi, *diakosmos* désigne régulièrement chez Homère l'«ordre de bataille». La déesse va expliciter la systématique doxique du monde, et comment ce système repose sur une partition entre contraires », p. 192. Et d'ajouter immédiatement après : « Mourelatos insiste à juste titre : “par le choix de *diakosmos*, le sens de ‘ordre’ dans *-kosmos* et inversé en ‘ségrégation, division, clivage, conflit’. Le *kosmos* des mortels, déployé par la déesse, est en fait un champ de bataille” », p. 192. Cette interprétation du préfixe διά- est due au fait que les commentateurs pensent, comme le dit B. Cassin – laquelle partage cet avis –, qu'ici « la déesse se fait le porte-parole de la physique et de la cosmologie de l'opinion, [que] ses formules en livrent la teneur », p. 165.

Je pense que l'on ne peut faire dire à διάκοσμος exactement le contraire de ce que signifie son composant principal, κόσμος. Du reste, ces propos de la déesse ne concernent pas ce qui précède (le « monde » des « mortels »), mais ce qui suit, à savoir l'exposé du κόσμος tel que Parménide l'envisage, mais un Parménide qui, en se cachant derrière la figure de la déesse, indique qu'il se soumet à des exigences épistémiques comme, par exemple, celle du principe de non-contradiction. Par le choix de ce terme, il indique que les contraires, s'ils sont bien constitutifs de la réalité, sont portés par une logique qui les unifie en empêchant les

<sup>103</sup> Ἀρμονία ἀφανής φανερώς κρείττων, « L'harmonie qui est inapparente l'emporte sur celle qui est apparente », texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, Frg. 28. 1, p. 219 (DK, 22 B 54 ; M. MARCOVICH, 9 ; M. CONCHE, 126).

<sup>104</sup> D'après J.-Fr. PRADEAU (*Héraclite*, p. 270), chez HERACLITE, l'unité ne se ferait pas en supprimant les contraires. S'appuyant sur un fragment que les éditeurs ne retiennent pas, ce dernier écrit que « si le monde est un, comme Héraclite le suppose, c'est dans la mesure où l'unité résulte d'une certaine coïncidence des contraires qu'elle est le produit, littéralement, de leur réunion. [...] De ce point de vue, et c'est ce qui fait l'originalité de la thèse héraclitéenne, les contraires ne sont ni supprimés ni subsumés par l'unité, mais ils la constituent. » (p. 270). Le fragment en question est le suivant : τὸ ἐν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας, « l'un coïncide en différant lui-même de lui-même, comme c'est le cas pour l'harmonie de l'arc et celle de la lyre » (texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, frg. 80, p. 269). PARMENIDE ne semble pas partager cette analyse. Pour lui, HERACLITE n'explique pas comment s'effectue cette « harmonie invisible » qui préserverait les contraires. Peut-être est-ce lui qu'il vise plus particulièrement par l'emploi du terme παλίντροπος pour qualifier le chemin de ses pairs (VI, 9). Cet adjectif est justement employé par HERACLITE pour récuser la position de ses adversaires, qualifier cette harmonie et en rendre raison en la comparant à celle de l'arc et de la lyre : οὐ ζυγιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονία ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης, « Ils ne comprennent pas comment ce qui est différent de soi-même s'accorde avec soi-même : il y a une harmonie dans les deux directions, comme dans l'arc et la lyre » (texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, frg. 79. 2, p. 269).

<sup>105</sup> L'adjectif \*διακοσμικός n'existe pas en grec. Jamblique fait usage d'un διακοσμητικός (cf. en français : « cosmétique »).

« puissances », δυνάμεις, qui sont les leurs de se détruire mutuellement et en les faisant produire, au contraire, tout le réel singulier. Cette logique sera dévoilée plus loin (frg. XII et XIII, notamment). Le préfixe διά- devant κόσμος ne vise pas l'antinomie qui existe entre les contraires. Il indique que le principe d'unité et d'organisation signifié par κόσμος se retrouve *partout, à travers* tout, quel que soit le domaine considéré et pas seulement dans l'agencement de l'univers. C'est donc avec cette valeur de « à travers » que, à défaut de transcrire simplement διάκοσμος par \*diacosme, il convient d'entendre le préfixe *trans-* dans transmonde et non avec celle d'« au-delà de ». Il n'y a pas de *transcendance*.

C'est précisément ce qu'explicite le qualificatif εοικότα πάντα qui accompagne διάκοσμον. Ἐοικότα est le participe parfait d'un verbe défectif dont le présent, qui n'est plus attesté, est \*εἴκω, « être semblable ». Il a la valeur d'un adjectif. Le Bailly donne trois sens : 1/ « semblable » ; 2/ « convenable », d'où « juste », « naturel », « raisonnable » ; 3/ « vraisemblable », « probable ». On ne peut décider de son sens sans tenir compte de πάντα qui le suit. Πάντα est une forme polyvalente : ici, il peut être l'accusatif masculin de πᾶς, « tout », et se rapporter à διάκοσμον (ce que pense, par exemple, L. Couloubaritsis), ou un accusatif pluriel neutre à valeur adverbiale, « en tout », et se rapporter soit à εοικότα, justement (comme le pensent, par exemple, M. Conche et J. Bollack), soit à φατίζω (comme le fait J. Frère). Il me semble que πάντα a ici, comme en I, 28, une valeur adverbiale, qu'il se rapporte à εοικότα et que l'expression précise ou conforte le sens de διάκοσμος et de son préfixe διά-. Le « transmonde » est un principe d'ordonnance qui est « semblable en tout ». Il n'est pas réservé à un domaine particulier. Il est universel. S'il n'est pas dit « identique » ou « le même », ὁ αὐτός, comme est l'étant, τὸ ἐόν (cf. VIII, 29), c'est sans doute parce qu'il diffère selon les domaines, quels qu'ils soient, l'univers aussi bien que le monde des hommes, par exemple. En cela, il assure à la recherche de Parménide l'assise sans laquelle elle ne pourrait avoir de prétention « scientifique », comme on la qualifiera plus tard. L'universalité d'une règle ou d'une loi est la condition de sa validité.

Ici, la similitude du « transmonde » concerne l'ensemble des « réalités singulières », πάντα, lesquelles ne sont pas par elles-mêmes homogènes. On sait déjà que la « similitude » est aussi une des caractéristiques de « l'étant », τὸ ἐόν, lequel « n'est pas divisible, puisqu'il est tout entier semblable », ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον (VIII, 22) ; « il n'est pas d'étant qui puisse le détourner de parvenir à l'homogénéité », οὔτε γὰρ οὐτ'ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι εἰς ὁμόν (VIII, 46-47). Si « l'étant », τὸ ἐόν, est une façon de saisir dans leur totalité « toutes les réalités singulières », πάντα, le « transmonde », διάκοσμος, apparaît alors comme étant aussi l'une de ses caractéristiques. Du coup, « l'étant » ne doit pas être compris comme une entité statique, mais dynamique. Sans doute est-ce un concept, mais en tant qu'il permet, comme le veut son étymologie, de « saisir » intellectuellement le réel. C'est à ce dernier qu'il renvoie et non à lui-même. Il n'est pas autoréférentiel. Sa définition est déterminée par l'objet dont il est la saisie.

M. Conche donne à εοικότα le sens de « vrai-semblable ». « Bien que le discours cosmologique soit tenu par la Déesse, qui ne peut dire que la vérité, ce discours ne peut aller au-delà de la vrai-semblance, de la semblance du vrai », p. 197. Le sens de « vrai-semblable » serait acceptable si le propos que va tenir la déesse était un exposé des « opinions des mortels », comme chacun le croit, exposé dont, d'ailleurs, on ne verrait pas l'intérêt, si ce n'était pour le critiquer et le rectifier. Ce qui n'est pas le cas. Que la vérité soit toujours, pour Parménide, de l'ordre de l'opinion », δόξα, cela ne fait aucun doute. Mais cette « opinion » n'est pas une « semblance du vrai ». Ici, le propos est de fonder dans le réel même l'appréhension que l'intelligence peut en avoir pour que le discours construit qu'il en donne, le « transmonde », διάκοσμος, soit le plus adéquat possible, le plus « juste » possible et, donc, le moins contestable et réfutable possible.

Quant au verbe φατίζω, « dire », déjà employé en VIII, 35, à propos de « l'étant dans lequel "est" est formulé », ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, la contrainte de la versification peut suffire à justifier son emploi à la place d'un synonyme plus commun comme λέγειν ou φράζειν, « dire ». Toutefois, ce verbe est dérivé d'un substantif, φάτις, dont le sens premier est « ce qu'on dit », d'où « rumeur », « parole », « discours », etc. Or, chez les Tragiques, il a souvent le sens particulier de « parole d'un dieu », « oracle ». Le traduire par « révéler » conviendrait ici fort bien, à la condition, toutefois, de l'entendre dans un sens « laïcisé ». Il n'y a aucune « révélation » divine. La parole est bien celle de Parménide.

**VIII, 61 :** ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.  
afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

Telle qu'elle est formulée, la finalité de tout cet effort intellectuel pour tenir un discours vrai sur les choses peut sembler bien dérisoire. Ne devrait-elle pas se trouver seulement ou avant tout dans le bonheur de connaître ? Mais, explique M. Conche, « Parménide entend faire mieux que ses rivaux, les philosophes qui l'ont précédé. [...] On reconnaît là l'esprit de l'ἀγών (concours, compétition, émulation), essentiel à la civilisation grecque. L'homme grec veut lutter pour "être le meilleur, surpasser les autres" (*Il.*, 6.208) ; telle est la "bonne *eris*" (lutte, rivalité) d'Hésiode (*Tr.*, 24)... », p. 196. Cela est incontestable, à la condition de ne pas ramener cette rivalité à la quête d'une vaine gloriole. Comme l'écrit encore fort justement M. Conche, mais à propos d'Héraclite, le fondement de cette *eris* se trouve « dans la recherche et la passion de la vérité »<sup>106</sup>. Nous ne sommes plus à l'époque d'Homère, mais à celle des savants-philosophes. Le combat est un débat, et la raison, λόγος, seule en est l'arbitre, comme cela a été dit dans le frg. VII : « mais, par la *raison*, juge de la réfutation éminemment éristique par moi prononcée », κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (VII, 5-6). Le λόγος, qui, en grec, est inséparablement « raison » et « parole » – double sens qu'aucune traduction française ne peut sauvegarder –, implique discussion, débat. Il ne se tient pas dans la pure contemplation. L'ἐρις a sans aucun doute pour but de remporter la victoire et d'apparaître comme le meilleur, mais en mettant à l'épreuve les arguments qui sont avancés par les uns et les autres pour en écarter les mauvais et retenir les bons. Aussi bien, si l'on déconstruit le jeu d'écriture qui fait parler la déesse à la place de Parménide, le véritable destinataire du propos est-il le lecteur de son *Poème*. C'est lui qui, dans la recherche de la vérité, sera indépassable, non pas parce qu'il est détenteur d'une connaissance indépassable – ce qui n'a aucun sens –, mais parce que l'argumentation qu'il tient repose sur des bases logiques indiscutables, universelles et atemporelles. Héraclite avait affiché une prétention semblable dans le fragment le plus long que l'on a conservé de lui<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> M. CONCHE, *Héraclite*, p. 119.

<sup>107</sup> *Héraclite*, frg. 77, p. 263, J.-FR. PRADEAU (DK, 22 B 1 ; M. MARCOVICH, 1 ; M. CONCHE, 2). « L'argument d'Héraclite, commente J.-FR. PRADEAU, p. 265-266, est critique : les hommes se figurent qu'une connaissance de la nature de toutes choses et de chacune d'entre elles est impossible, n'existe pas pour eux, mais qu'elle est réservée aux dieux. Héraclite conteste cette croyance, pour affirmer au contraire que la connaissance vraie est communément accessible (elle est encore à portée de main, précise encore le texte 115). La preuve qu'en donne Héraclite est déroutante, puisqu'elle ne fait que consacrer l'extraordinaire exception de sa propre personne. Outre la part de provocation qui, ici comme dans d'autres citations, paraît recherchée, on peut toutefois accorder un sens plus mesuré à cette auto-célébration. Il n'est pas exclu en effet qu'Héraclite cherche à faire de son propre exemple la preuve qu'on peut atteindre la connaissance vraie. Si Héraclite se donne en exemple, c'est pour suggérer que l'"écoute" est possible à un homme, pourvu qu'il y consacre une attention dont le caractère méthodique est ici accentué. Héraclite n'est pas simplement celui des hommes qui sait, il est celui qui sait pour certaines raisons et au prix d'un certain effort ».

J'ai dit plus haut que l'ensemble des commentateurs n'ont pas vu la rupture qu'introduisent les deux vers 60 et 61 du frg. VIII et, donc, considèrent que, dans les fragments qui composent la seconde partie du *Poème*, Parménide expose les « opinions des mortels », δόξας βροτείας. B. Cassin, cependant, a bien senti qu'une telle perception soulevait quelques difficultés. « Si en effet la *doxa*, s'interroge-t-elle à juste titre, n'est pour Parménide qu'un ramassis d'opinions contradictoires, pourquoi l'interprète s'échinerait-il à reconstruire une cohérence, et de quel type de cohérence peut-il alors s'agir ? », p. 192. B. Cassin propose de lever ainsi cette difficulté :

« Dans l'économie du poème, la *doxa* apparaît tantôt du point de vue de l'*alêtheia*, comme une contradiction ontologique, un discours intenable tenu dans l'errance par les mortels dikranes, et tantôt du point de vue de la *doxa* elle-même, comme un discours intelligent et soigneux attentif aux phénomènes, permettant de les organiser en monde. La cosmogonie, la cosmologie, voire la psychologie et la théorie de la connaissance [...] contenues dans les fragments IX à XIX, constituent le discours doxique sur la *doxa*, que la déesse expose au mortel-Parménide (I, 31-32). Elles représentent donc une mise en forme parméniennienne des opinions des contemporains », p. 193.

Je ne vois pas bien comment on peut vérifier dans le texte même de Parménide comment s'opère cette distinction entre la *doxa* des « mortels » et le « discours doxique sur la *doxa* » tenu par la déesse ni comment s'effectue « la mise en forme parméniennienne des opinions des contemporains ». La difficulté soulevée par B. Cassin disparaît dès lors que l'on considère la suite comme un exposé de la propre *doxa* de Parménide, sans qu'il soit question de celle des « mortels ». Que l'Éléate soit tributaire de ses contemporains ne fait aucun doute. Mais c'est une autre question. Il entend par contre – et il ne s'en cache pas – se démarquer nettement par rapport à eux et les « dépasser » d'une manière qu'il estime à jamais incontestable. Du reste, avant de poser la question de l'interprète, ne conviendrait-il pas de poser celle de l'auteur ? Quel intérêt Parménide avait-il à déployer tant d'énergies pour présenter un tel « ramassis », s'il n'avait pas une meilleure *doxa* à proposer ?

## b) Développement de la proposition : IV et IX

De ce qui devait être un développement de la proposition énoncée en VIII, 60, il ne reste que deux fragments, les frg. IV et IX, lesquels énoncent chacun un principe.

– *Premier principe : voir les contraires ensemble : frg. IV*

### Frg. IV

Λεῦσσε δ'ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
 Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ;  
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
 en effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
 lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde,  
 οὔτε συνιστάμενον.  
 ni ne s'assemble.

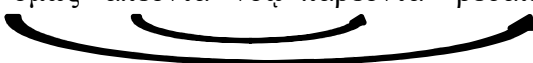
L'interprétation du frg. IV dépend de la place qu'on lui trouve dans l'économie du *Poème*<sup>108</sup>. Et, inversement, cette place dépend de l'interprétation que l'on en donne. Si,

<sup>108</sup> Elle est très variable selon les commentateurs. Voir M. CONCHE, p. 91-92 ; J. BOLLACK, p. 306-307 ; B. CASSIN, p. 214-215.

cependant, on associe et confronte les deux démarches, la solution qui me semble s'imposer est de considérer ce fragment comme l'un des deux qui restent du bref développement qui devait suivre les deux vers introducteurs du propre propos de Parménide sur le « monde », son « transmonde », διάκοσμος (VIII, 60-61).

La première phrase est savamment élaborée. La répartition des termes n'est pas seulement due aux exigences de la versification. Elle se veut hautement significative. La proposition est symétriquement construite autour du substantif νόφ, « par la pensée », « en pensée », et l'absence totale d'un article devant les deux participes rend possible, *a priori*, presque toutes les combinaisons entre chacun de ses termes<sup>109</sup>.

Λεῦσσε δ'  
ὁμῶς ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεδαίως



La plupart des traducteurs partagent cependant quelques options communes. Ils font de ἀπεόντα, « des choses absentes », le complément d'objet direct de λεῦσσε, « regarde », et de παρεόντα, « des choses présentes », l'attribut de ἀπεόντα, « des choses absentes ». Mais, *a priori*, l'inverse est tout aussi possible. Ils rapportent l'adverbe βεδαίως, « fermement », à παρεόντα, « des choses présentes ». Quant à l'adverbe ὁμῶς, « ensemble », que je retiens avec J. Bollack (qui le traduit par « semblablement »), ils lisent à sa place ὅμως, « cependant », et le rattachent soit à λεῦσσε, « regarde », soit à ἀπεόντα, « des choses absentes ». Quelques exemples :

M. Conche : « Les choses absentes, regarde-les pourtant, par le penser, comme fermement présentes », p. 91.

B. Cassin : « Regarde par la pensée les choses qui ne sont pourtant pas là comme étant là, fermement », p. 93.

J. Frère : « Bien que de telles choses soient absentes, contemple-les comme étant fermement présentes à l'intelligence », p. 145.

L. Couloubaritsis : « Cependant, les choses absentes, appréhende-les clairement, par la faculté de penser, comme fermement présentes », p. 546.

J. Bollack : « Embrasse semblablement du regard ce qui est absent ; la pensée le rend fermement présent », p. 306<sup>110</sup>.

La suite du fragment, qui en donne l'explication – elle est introduite par un γάρ, « en effet » –, permet de lever les doutes. Parménide reprend une des caractéristiques fondamentales de l'εὖν, « l'étant », formulées en VIII, 22-25, celle d'être « d'un seul tenant », συνέχεσθαι, ξυνεχές, et, donc, d'être « indivisible », οὐδὲ διαιρετόν :

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;  
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant,  
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.

<sup>109</sup> B. CASSIN, p. 215, en mentionne un certain nombre pour ce vers et les suivants.

<sup>110</sup> J. BOLLACK place ce fragment après le frg. XVIII et le regroupe avec le frg. XVI dans un paragraphe portant sur la connaissance.

[25] τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.

Son extension à la totalité n'est le résultat ni d'une « dispersion », σκιδνάμενον, ni d'un « assemblage », συνιστάμενον, lesquels supposeraient des ruptures dans l'unité de l'étant.

Il me semble par conséquent que, dans le premier vers de ce fragment, il convient de lire ὁμῶς, « ensemble », et non ὁμως, « cependant »<sup>111</sup>. Un des citateurs présente cette lecture, Théodoret de Cyr. J. Bollack la retient aussi (« semblablement »). Mais Parménide est à lui-même son meilleur avocat. Il a déjà employé cet adverbe deux fois :

- en VI, 7, où il accuse les « mortels bicéphales », d'être « sourds *en même temps* qu'aveugles », κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε,
- et en VIII, 49, où, à propos de l'étant, il dit que « de partout en effet il est égal à lui-même, il se rencontre dans ses limites *de la même façon* », ὁμῶς ἐν πείρασιν κύρει.

L'unité et l'homogénéité de l'étant sont si importantes pour Parménide qu'il emploie souvent soit l'adjectif ὁμός, « un, le même, commun, uni », soit des dérivés de cet adjectif dont ὁμῶς fait partie :

- en VIII, 5-6, ἔστιν est « *à la fois*, ὁμοῦ, tout entier, un, constant » ;
- en VIII, 22, cité ci-dessus, l'étant est dit indivisible, « puisqu'il est tout entier *semblable* », ὁμοῖον ;
- en VIII, 46-47, « il n'est pas d'étant qui puisse le détourner de parvenir à l'*homogénéité* », εἰς ὁμόν ;
- En IX, 3, « tout est plein *à la fois*, ὁμοῦ, de lumière et de nuit sans lumière ».

Le propos est de souligner comme étant un impératif épistémique – d'où l'impératif λεῦσσε, « regarde » et le futur à valeur impérative ἀποτμήξει, « tu n'empêcheras pas en coupant » – de considérer « ensemble », ὁμῶς, « fermement », βεβαίως, les ἀπεόντα et les παρεόντα. L'adverbe ὁμῶς, comme ὁμοῦ en VIII, 5-6, permet d'unir plus étroitement qu'un τε καὶ ou simplement un καί, « et », les deux participes présents ἀπεόντα et παρεόντα.

Que sont ces ἀπεόντα et ces παρεόντα ? La réponse se trouve justement dans les vers qui, à la fin du frg. VIII, ouvrent la seconde partie du *Poème*. Parménide vient de reprocher aux « mortels bicéphales » non pas d'avoir « réparti la structure en contraires et posé des signes de séparation entre eux », ἀντία δ'ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ'ἔθεντο χωρὶς ἀπ'ἀλλήλων (VIII, 55-56), mais de considérer qu'une série de ces contraires, une « forme », μορφή, n'est pas, τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν (VIII, 54). La disposition ordonnée du « monde » qu'il propose, le « transmonde », διάκοσμος, est de tenir ensemble les contraires, de ne pas prendre en considération seulement la « forme » qui est présente et que l'on a sous les yeux (le feu, par exemple) et de penser que « n'est pas » celle qui est absente et que l'on ne voit pas (la nuit, par exemple). En VIII, 60, il a dit que le « transmonde » est « semblable en tout », εἰκότα πάντα. L'adjectif εἰκότα, synonyme de ὁμοῖος, est repris ici par l'adverbe ὁμῶς en IV, 1. Il appartient à l'« intelligence », νοῦς, du moins à l'intelligence qui respecte les règles épistémiques, de tenir ensemble ce qu'une perception sensible sépare. Cette fonction centrale est symbolisée par la position médiane qu'il occupe dans le vers. Il me semble donc que le frg. IV trouve pleinement sa place à ce moment de l'exposé de l'Éléate.

<sup>111</sup> ὁμως est l'adverbe donné par A. H. COXON dans sa dernière édition de *The Fragments of Parmenides*, p. 61.

– Deuxième principe : les contraires remplissent tout selon leurs propres forces : frg. IX

Il en va de même pour le frg. IX. D'après Simplicius, qui est le seul à le rapporter, ce passage vient « peu après », μετ'ὀλίγα, la citation qu'il a faite du frg. VIII, 53-59<sup>112</sup>. Mais la nature du propos lui-même milite pour cet endroit du *Poème*. Il est d'ordre général. Il ne traite pas des choses d'une manière descriptive et concrète, comme cela sera par la suite. Comme précédemment, son intelligence résulte de la confrontation croisée entre la place qu'il occupe dans le *Poème* et son analyse interne.

### Frg. IX

[...]

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit

καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς.  
et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,

ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.  
toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une  
[ni dans l'autre.]

Ce fragment pose un problème de lecture que n'a perçu, à ma connaissance, aucun des éditeurs, traducteurs et commentateurs<sup>113</sup>. J'ai déjà souligné, à propos du frg. VIII, que sa coupure après le vers 61 avait certainement été la cause qui a empêché les commentateurs de voir que les deux derniers vers marquaient une rupture dans le propos de Parménide, qu'ils ouvraient l'exposé de sa propre pensée sur le « monde », son « transmonde », διάκοσμος. Ici, la coupure du fragment a empêché de voir que les deux premiers vers sont la fin d'une phrase dont le début nous échappe et non pas le commencement d'une nouvelle.

Tout le monde<sup>114</sup> lit ainsi ce fragment, mis à part la traduction que j'emprunte, pour l'exemple, à B. Cassin, car elle est toujours au plus près du texte grec, p. 95 :

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
Alors, dès lors que toutes choses ont reçu les noms de lumière et de nuit,  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς.  
c'est-à-dire les noms qui correspondent aux forces qu'elles mettent en œuvre dans  
[tel ou tel cas,

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
tout est plein ensemble de lumière et de nuit sans lumière,  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.  
toutes deux égales puisque ni l'une ni l'autre ne participe à rien.

<sup>112</sup> SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. DIELS, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX, Berlin : 1882, 180.8 (39, 17).

<sup>113</sup> En dernier lieu, M. ANNEE, qui commence ainsi sa traduction : « Alors, une fois que toutes les choses ont été nommées “nuit” et “lumière”... », M. ANNEE, *Parménide. Fragments Poème*, p. 175.

<sup>114</sup> En dernier lieu, R. MCKIRAHAN, dans la dernière édition de *The Fragments of Parménides* de A. H. COXON : « Now since light and night have been given all names, and the names corresponding to their potencies have been given to these things and those, all is full of light and invisible night together, both of them equal, since in neither is there Nothing », p. 88.

Une telle lecture comporte deux anomalies majeures.

La première est une impossibilité logique. L'affirmation du vers 3, « tout est plein ensemble de lumière et de nuit sans lumière », est donnée comme la conséquence logique de la dénomination de toutes choses en termes de lumière et de nuit (vers 1) et de ce que ces termes désignent non pas les choses elles-mêmes, mais les « forces », δυνάμεις, qui, en elles, en commandent diversement les transformations (v. 2). La logique exigerait une formulation inverse : « puisque tout est plein ensemble de lumière et de nuit sans lumière, [...] toutes choses ont reçu les noms de lumière et de nuit... ». La constatation du réel précède et entraîne sa diction. L'inverse n'est pas possible. Le réel ne peut pas être la conséquence de ce que l'on en dit.

La seconde anomalie apparaît au vers 4. Elle est de nature à la fois grammaticale et sémantique. Les traducteurs et les commentateurs ne sont pas très explicites. Mais, soit ils supposent que la conjonction ἐπεὶ, « puisque », du vers 4 introduit une proposition subordonnée dont la principale est πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, « tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière » (v 3). Dans ce cas, cette proposition principale se trouve encadrée par deux propositions causales, la première introduite par ἐπειδὴ, « puisque » (vers 1) et la seconde par ἐπεὶ, « puisque » (vers 4). L'une est de trop. Soit ils comprennent, comme le fait B. Cassin, la seconde proposition causale du vers 4, ἐπεὶ οὐδενὲρ μὲτα μηδέν, « puisque ni l'une ni l'autre ne participe à rien » ou « puisqu'il n'est rien qui ne participe ni à l'une ni à l'autre », comme une explication des génitifs du début du vers, ἴσων ἀμφοτέρων, « toutes deux égales ». Mais, dans ce cas, outre la difficulté que soulève la compréhension de cette explication, la proposition causale ne peut grammaticalement dépendre des génitifs ἴσων ἀμφοτέρων, « toutes deux égales », parce qu'ils sont des appositions à φάεος et à νυκτὸς du vers précédent et non des génitifs absolus, lesquels exigeraient la présence d'un verbe au participe, ὄντων, par exemple. Ils ne forment pas une proposition.

La conclusion qui s'impose, me semble-t-il, est de couper le fragment en deux phrases indépendantes. De la première, seule la fin a été conservée. Ce sont les deux premiers vers du fragment. Quant à la seconde, elle occupe les deux derniers vers.

Même s'ils divergent beaucoup quant à son interprétation<sup>115</sup>, tous les interprètes considèrent que ce fragment est à mettre sur le même plan que tous ceux qui suivent et qu'il fait partie de la *doxa* parméniennienne. « En IX, et dans la suite directe de VIII, 38-39 et 55-59, écrit B. Cassin, [sont énoncés] les deux principes constitutifs du monde de la *doxa*, et la manière dont ils servent à tout décrire », p. 197-198. Mais que faut-il entendre par « *doxa* parméniennienne » ? La « forme parméniennienne des opinions des contemporains », comme le dit B. Cassin et le pense l'ensemble des interprètes ou la *doxa* personnelle de Parménide ? Or, me semble-t-il, ce passage n'est pas à mettre au compte de la *doxa* des « mortels », ni même d'une « formulation doxique de la *doxa* », comme la nomme encore B. Cassin. Il présente la pensée personnelle de l'Éléate, son transmonde », διάκοσμος.

Lorsqu'il en vient à lire ce passage, le lecteur ne peut manquer de le rapprocher de ce que Parménide a déjà dit et sur la « nomination » des choses par les « mortels » et sur la répartition entre « lumière » et « nuit ». Pour nous, aujourd'hui, c'est en VIII, 38-41 et en VIII, 53-59, comme vient de le rappeler B. Cassin.

<sup>115</sup> Pour une présentation de ces divergences, voir, par exemple, M. CONCHE, p. 199-203, et B. CASSIN, p. 199-200.



En VIII, 38-41, l'Éléate a écrit, à propos de « l'étant », que « ne seront *qu'un nom toutes les choses*, πάντ' ὄνομα ἔσται, que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies : “devenir” et “périr”, “être” et “n'être pas”, “changer de lieu” et “changer d'éclat de couleur” ». Parménide, je l'ai déjà noté, ne conteste nullement le fait de qualifier les choses d'un nom. À cet endroit, il déclare que ce qu'ils ont nommé ne sera qu'un nom, si cela ne correspond pas à quelque chose de réel, à « ce qui est », τὸ ἐόν. « Sans l'étant dans lequel « est » est formulé, tu ne trouveras pas ce “penser” », avait-il dit juste avant, οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν (VIII, 35-36). Ici, les futurs « sera », ἔσται, et « trouveras », εὐρήσεις, impliquent la réalisation d'une condition. Si elle n'est pas remplie, le dire des « mortels » ne sera qu'une « opinion », δόξα, au sens le plus subjectif du terme, un pur construit intellectuel. Une sorte d'auto-nomination, dans laquelle le sujet prend pour réel le concept qu'il énonce. Toutefois, Parménide ne parle pas à cet endroit de « lumière et de nuit », mais de « “devenir” et “périr”, “être” et “n'être pas”, “changer de lieu” et “changer d'éclat de couleur” », un mélange de couples de contraires et de changements qui ne se situent pas tous sur le même plan, sauf à les considérer comme des traits de « ce qui est », τὸ ἐόν, au sens d'être singulier et contingent.

En VIII, 53-59, en revanche, l'objet de la nomination faite par les « mortels » porte sur les deux « formes » de contraires qu'ils ont nommées « feu éthéré de la flamme », φλογὸς αἰθέριον πῦρ, et « nuit », νύξ, et entre lesquelles ils ont réparti les choses (VIII, 53-59). Là non plus, il ne dit pas qu'il conteste cette répartition et cette dénomination (même si c'est lui qui l'établit et la nomme ainsi). Son désaccord porte seulement sur la façon dont ils perçoivent cette répartition. Leur tort, dit-il, est de ne pas affirmer ensemble les deux « formes » de telle manière que, lorsqu'ils en affirment une, l'autre ne soit pas niée : pour eux, « il faut que l'une ne soit pas », τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν (VIII, 54). Ils commettent ainsi à la fois une erreur de logique et une erreur d'interprétation du réel.

Quand, donc, l'Éléate écrit ces vers du frg. IX, il ne vise plus les « mortels » et leurs erreurs, mais fait l'exposé de sa propre conception des choses. Ce fragment se comprend entièrement non pas à partir de ce qui précède, mais à la lumière de ce qui suit.

**IX, 1 :** [...] αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit,

L'adverbe αὐτάρ peut prendre deux sens différents selon le contexte. Soit il marque une opposition et peut être rendu en français par « mais » ; soit il exprime une succession et peut être rendu par « d'autre part », « ensuite » et, dans ce cas, il peut être suivi d'une autre particule ou conjonction, telle ἐπειδὴ, comme ici. C'est donc ce second sens qui s'impose.

Même si nous ne savons pas de quelle affirmation les deux premiers vers sont l'explication, il n'est pas interdit d'en comprendre le sens et d'en tirer parti. La première partie de l'explication contenue dans le premier vers comporte trois éléments.

Le premier est la nomination : ὀνόμασται, « sont nommées ». Une action langagière, faite par les hommes. Donc un jugement d'ordre épistémique, comportant un avis et une décision, thématique à laquelle Parménide nous a habitués, placée sous l'emblème de « Justice » (cf. VIII, 14-16 et les termes κρίσις, « jugement », κέκριται, « a décidé » ; cf. aussi le verbe κατέθεντο, « ont établi », VIII, 39 et 53). Sans doute serait-il abusif que de vouloir prêter à Parménide plus qu'il ne faut de cette simple notation : ὀνόμασται, « sont nommées ». Mais ce que nous avons lu de lui jusqu'à présent nous autorise à penser qu'il accorde au langage la plus grande importance. Tout commence avec le dire humain sur les choses, et toute la recherche commence aussi par un regard sur ce dire, lequel implique un acte de penser, νοεῖν, comme cela vient d'être particulièrement souligné au frg. IV, 1. Ici, importe-t-il

de le souligner, cette nomination n'est pas mise au compte des « mortels bicéphales ». Elle est celle de la déesse, c'est-à-dire de Parménide lui-même en tant qu'il se soumet à des exigences épistémiques universelles. Tout homme sensé est supposé la partager.

Le second élément est l'objet de cette nomination, devenu sujet d'un verbe au passif : πάντα, « toutes choses », sans limitation aucune, c'est-à-dire y compris les choses qui, en tant que telles, n'ont aucun rapport matériel ou physique avec la lumière et la nuit.

Le troisième, enfin, est la qualification de « toutes les choses » : φάος καὶ νύξ, « lumière et nuit ». La dénomination est légèrement différente de celle que Parménide a employée pour décrire la répartition faite par les « mortels ». Eux divisent le « corps », δέμας (VIII, 59) entre « le feu éthéré de la flamme », φλογὸς αἰθέριον πῦρ (VIII, 56) et « la nuit », νύξ (VIII, 59). Mais cela ne devrait pas porter à conséquence. Ce n'est pas sur cette répartition et cette dénomination que Parménide est en désaccord avec les « mortels ». Il l'est sur la façon de les comprendre dans leur nature et dans leur relation entre elles et par rapport aux choses.

**IX, 2 :** καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς.  
et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici et là.

B. Cassin comprend le vers 2 comme une explication du vers 1 et l'interprète ainsi : « toutes les choses ont reçu les noms de lumière et de nuit, c'est-à-dire (*kai*) les noms (*ta* sc. *onomata*) qui correspondent (*kata*) aux forces que lumière et nuit mettent en œuvre, à la puissance qu'elles déploient (*spheteras dunameis*) dans tel et tel cas, à propos de tel ou tel objet (*epi toisi te kai tois*) » (p. 199). Aussi le traduit-elle ainsi : « c'est-à-dire les noms qui correspondent aux forces qu'elles mettent en œuvre dans tel ou tel cas », p. 95.

Parménide introduit ici un terme générique nouveau de la plus grande importance pour l'intelligence de son propos : δύναμις, dont le sens fondamental est « "force" au sens le plus général »<sup>116</sup> et qui peut recevoir diverses acceptions plus précises selon le contexte. Il dérive du verbe δύναμαι, dont le sens est « avoir en soi la capacité de, être capable de »<sup>117</sup>.

La division entre « lumière » et « nuit » pour parler de la totalité des choses apparaît chez Parménide, on l'a vu, à propos des « mortels » en VIII, 56-59. Mais il se trouve que cette division ne réfère à aucun philosophe connu qui lui soit antérieur ou qui soit son contemporain. M. Conche estime, pour sa part, que les « mortels » que vise Parménide sont des « mortels non philosophes », « incapables de comprendre la genèse du monde. La lumière et la nuit sont là, c'est tout », p. 191-192. Les philosophes, ajoute-t-il, ont montré que « tout ce qu'il y a – mais non le *il y a* lui-même – est le résultat d'un devenir. [...] Ils séparent d'abord les contraires, mais ne les laissent pas dans leur séparation », p. 192. L'antagonisme dans lequel s'établirait Parménide pour construire son propos serait donc celui-là même qui deviendra classique et qui oppose le discours savant au discours commun ou vulgaire, celui du « grand nombre », οἱ πολλοί. Mais, dans ces conditions, la victoire que l'on remporte à réfuter l'opinion commune est facile, et la gloire qui en résulte bien faible. Elles ne sont pas à la mesure de l'ambition que laisse supposer le *Poème* dans sa facture et sa composition (cf. en particulier le proème). Parménide ou le lecteur qui le suit ne risque pas d'être un jour « dépassé » (VIII, 61). Et si la séparation entre lumière et nuit prêtée aux « mortels » était le fruit de l'invention de Parménide, notre preux chevalier risquerait d'apparaître rapidement sous les traits d'un Don Quichotte.

<sup>116</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. u. δύναμαι p. 288.

<sup>117</sup> *Ibid.*

L'hypothèse que je formulerais pour ma part est de considérer que Parménide ramène à deux catégories fondamentales celles dans lesquelles ses prédécesseurs ou contemporains ont réparti la totalité des choses pour pouvoir rendre compte intellectuellement à la fois de leur multiplicité, de leur diversité, de leur contrariété et, surtout, de leurs transformations les unes dans les autres. Il appelle ces deux catégories « lumière » et « nuit ». La raison est double.

La première est que ce couple antinomique a son fondement dans la réalité. Il permet, d'une part, de décrire et de saisir la réalité dans ce qu'elle a de plus fondamental, la contrariété. Lumière et nuit sont deux images qui, plus que toute autre, la font ressortir et ce, de manière irréductible<sup>118</sup>. D'autre part, comme chaque jour, la nuit succède à la lumière et la lumière à la nuit, chacune opérant ses propres œuvres, cette double image est des plus appropriées pour suggérer les rapports entre des contraires. Pris dans le réel, ce couple est tout indiqué pour désigner, métonymiquement et métaphoriquement, toutes les autres réalités, y compris tout ce qui concerne la constitution de l'homme et la procréation dont il sera question par la suite. Il permet de nommer et de désigner, dans le réel visible, cette « capacité », δύναμις, qui s'y trouve et qui, comme telle, est insaisissable, comme l'est la vie ou le sujet dans un être vivant, mais qui est cause des transformations qu'il connaît. Cette « capacité » est ce qui fait que le « monde », κόσμος, n'est pas qu'un ensemble de choses organisées mais statiques, mais un « transmonde semblable en tout », un διάκοσμος ἔοικὼς πάντα (cf. VIII, 60), dans lequel une même logique en régit les transformations, mais de manière très diverse.

La seconde raison est d'ordre logique. Dans la première partie du *Poème*, Parménide a affirmé avec insistance qu'il n'y a pas de confusion possible entre ἔστιν et οὐκ ἔστιν, erreur que commettent les « mortels ». Si, en ouverture de la seconde partie, il regroupe et récapitule sous le couple lumière et nuit les diverses thèses qu'ont émises sur le monde les savants-philosophes qui l'ont précédé ou qui lui sont contemporains, c'est pour signifier la rupture que son approche marque avec les leurs. Pour rendre compte du passage de la nuit à la lumière et inversement, ils sont obligés à chaque fois de les poser « séparément », χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (VIII, 56), et de nier l'une des deux, « il faut que l'une [des deux formes] ne soit pas », τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν (VIII, 54 ; cf. II, 5). Pour eux, « être et ne pas être est pensé comme étant le même et non le même », οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοῦ ταὐτὸν (VI, 8). Ils ne peuvent reconnaître l'existence simultanée des deux formes sans se contredire. C'est l'une ou l'autre, de manière exclusive. Comme si c'était des « entités » figées, des οὐσίαι, comme l'auteur (Aristote ?) des *Catégories* appellera bien plus tard ce qui fait la singularité d'un être, οὐσία πρώτη, « entité première » ou celle de son espèce, οὐσία δεύτερα, « entité seconde ».

<sup>118</sup> Il pourrait aussi y avoir une allusion aux vers 123-124 de la *Théogonie* d'HÉSIODE, où il est dit que Nuit et Jour sont les premiers contraires qui naquirent de Chaos. HÉSIODE, cependant, parle de Jour (Ἡμέρη) et non de Lumière (Φάος) ; mais, dans le proème, PARMÉNIDE parle aussi de « la porte des chemins de Nuit et de Jour », πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων. La différence la plus importante est que, chez Hésiode, Jour et Nuit ne sont pas nés en même temps. Jour naquit de Nuit ; on est dans une vision cosmogonique qui n'est pas celle de l'Éléate :

ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο·  
Du Chaos Érèbe (= Obscurité) et Nuit noire naquirent,  
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο  
Et de Nuit, ensuite, sortirent Éther et Jour.

**IX, 3-4 :** πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
 Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.  
 toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une ni dans  
 [l'autre.]

Au vers 3 et 4, l'Éléate reprend l'affirmation du vers 1 non plus comme le fruit d'une nomination, mais comme un constat du réel : « tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière ». Il précise aussi que la répartition entre lumière et nuit est égale et que, s'il affirme que *tout* est plein à la fois de lumière et de nuit, c'est parce que rien n'existe qui soit en dehors de ces deux « formes » ayant chacune ses propres « forces ».

Qu'entend Parménide par « toutes deux égales », ἴσων ἀμφοτέρων ? Les interprètes se divisent pour savoir s'il s'agit d'une égalité qualitative ou quantitative. M. Conche, qui présente les positions des uns et des autres, penche pour cette dernière interprétation, p. 201. Si on considère que lumière et nuit ne sont pas des choses ni des constituants des choses, mais des forces, il est logiquement nécessaire que ces forces restent en équilibre, car, si l'une l'emportait sur l'autre, ce serait rapidement la fin du monde. Et la force qui resterait victorieuse disparaîtrait elle aussi avec celle de son support. Ce faisant, les vers 3 et 4 du frg. IX donnent-ils une explication à l'affirmation qui était donnée en VIII, 44 à propos de τὸ εὖν : « de force égale du centre vers tous côtés », μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη ? L'adjectif ἰσοπαλὲς est composé du préfixe ἰσο-, « égal », et de l'élément \*παλῆς, lequel est tiré du substantif πάλη, « lutte », en particulier, lutte d'athlète (d'où le terme παλαίστρα, « palestre », lieu où l'on s'exerçait à la lutte) ? Ce n'est pas certain, même si ce n'est pas exclu. Il ne s'agit pas de la même chose ou, peut-être, l'accent n'est pas mis exactement sur la même chose : en VIII, 44, la force concerne l'étant dans sa plus grande généralité. Le propos est dans la continuité des affirmations précédentes ; il est de dire d'une autre manière qu'il n'y a aucune rupture dans l'étant. Il n'y a pas un endroit où il serait plus faible qu'ailleurs. En IX, 4, en revanche, il s'agit de l'équilibre entre les deux formes contraires que sont nuit et lumière. Mais les forces de celles-ci ne seraient pas équilibrées, si l'étant ne l'était pas lui-même. Elles le présupposent.

La fin du v. 4 a été plus discutée encore<sup>119</sup>. La traduction que je propose se rapproche de celle de M. Conche et de plusieurs autres commentateurs, avec cependant une légère différence quant au sens. Mais B. Cassin est formelle. Cette traduction est irrecevable. Elle s'en explique ainsi, p. 199 : « En 4, *meta*, mis pour *metesti*, « échoir en part », se construit avec le datif d'attribution (*metesti moi*, « j'ai en part »), un nominatif pouvant préciser la part accordée (*mestesti moi mêden*, « je n'ai part à rien »). Elle traduit donc ainsi cette partie du vers : « aucune d'entre elles (*oudeteroi*, à savoir le jour et la nuit) n'a part (*meta*) à rien (*mêden*) »<sup>120</sup>. Et d'ajouter, p. 199, qu'il faut « écarter les traductions, très fréquentes, qui inversent sujet et objet, en : “il n'est rien qui n'ait part ni à l'une ni à l'autre” (Conche) ». Elle en donne enfin l'interprétation suivante : « “rien” signifie : rien d'autre qu'eux (ou qu'elles : la lumière et la nuit), à savoir aucun principe extérieur à eux, et je comprends que jour et nuit se retrouvent à égalité parce que, servant à tout nommer et étendant leur juridiction sur tous les phénomènes du monde des hommes, ils ne sont régis ou habités par aucun principe supérieur à eux », p. 200.

<sup>119</sup> M. CONCHE, p. 200-203, présente et discute les très nombreuses interprétations qui en ont été données.

<sup>120</sup> Traduction qui devient, en face du texte grec : « toutes deux égales puisque ni l'une ni l'autre ne participe à rien », p. 95.

L'argumentation avancée par B. Cassin serait convaincante, si elle était irréfutable du point de vue grammatical et si elle était satisfaisante quant à l'interprétation. La construction qu'elle met en avant est, certes, très bien attestée, surtout à l'époque classique. Mais le Bailly atteste que le verbe μέτειμι se construit aussi avec le datif comme un verbe ordinaire. Le sens en est alors un peu différent : « être parmi » et non pas « prendre part à ». Ainsi, par exemple, au vers 85 du chant V de l'*Iliade*, il est dit du fils de Tydée qu'« on n'aurait pu savoir dans lequel des deux camps il se trouvait », οὐκ ἄν γνοίης ποτέροισι μετείη ; et au vers 487 du chant XIV de l'*Odyssée*, Eumée déclare : « je ne serai plus longtemps parmi les vivants », οὐ τοι ἔτι ζῶοισι μετέσσομαι. Si l'on tient à garder le sens de « prendre part à » pour μέτειμι, l'argument grammatical avancé par B. Cassin s'impose. Mais rien ne nous y oblige. L'autre sens indiqué par le dictionnaire convient parfaitement ici, avec la construction qui s'y trouve. D'où ma traduction : « puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une ni dans l'autre », soit, en termes positifs, « puisque tout ce qui est se trouve nécessairement soit dans l'une, soit dans l'autre ». Le verbe μέτειμι peut être considéré comme un synonyme de κύρω, « se trouver », « se rencontrer », qui, en VIII, 49, est dit de l'« étant », ἐόν, qui « se rencontre dans ses limites de la même façon », ὁμῶς ἐν πείρασιν κύρει.

Il me semble que Parménide tient à souligner que tout, absolument tout, est régi par un couple de « forces » contraires et égales entre elles, que les transformations des choses ne résultent pas de la métamorphose d'un unique élément en divers états successifs et réversibles, d'un même qui deviendrait autre, ni même de plusieurs éléments, mais qu'elles sont la manifestation d'une dynamique interne, inscrite d'une manière originare et permanente dans l'être même de « l'étant », produisant « toutes les choses » singulières, πάντα, dans leur diversité éphémère, sans affecter l'unité, l'homogénéité et la permanence de « l'étant », sans mettre en cause « la force égale », ἰσοπαλές, qui, du centre jusqu'à ses limites, « tient », σύνεχει, la sphère de « l'étant » (cf. VIII, 43-44). Mais, pour que le monde réel se produise, il est nécessaire qu'intervienne une autre force capable de faire se rencontrer positivement les forces contraires de chacune des deux « formes » : celle du « transmonde ».

## Chapitre III, section C

### Le « transmonde », διάκοσμος : frg. X-XVIII

#### 1/ Texte et traduction

##### A/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XVa

###### a) Le programme de la recherche : frg : X et XI

###### Frg. X

Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
 Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes  
 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο  
 dans l'éther et de la torche pure du soleil éclatant de lumière  
 λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
 les œuvres hideuses, et d'où elles proviennent ;  
 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
 tu apprendras les œuvres périodiques de la lune au visage rond  
 [5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,  
 et sa nature ; tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
 ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.  
 pour qu'il maintienne les limites des astres.

###### Frg. XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη  
 comment la terre, le soleil et la lune  
 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος  
 l'éther commun et le lait céleste, l'Olympe  
 ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
 extrême et la chaude vigueur des astres s'élancèrent  
 γίγνεσθαι.  
 pour naître.

###### b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XVa

*Dispositif d'ensemble :*

###### Frg. XII, 1-4

Αἱ γὰρ στενότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτσιοι,  
 Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,

αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·  
 et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot  
 [de flammes.]

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
 En leur milieu est la divinité qui gouverne tout,  
 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange.]

### Frg. XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité]  
 [imagina...]

*Deux astres : la Lune et la Terre*

– *À propos de la Lune :*

### Frg. XIV

Νυκτιφαῆς<sup>121</sup> περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...  
 Lumineuse la nuit, errante autour de la Terre, lumière d'un autre...

### Frg. XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀνὰ ἡλίοιο.  
 le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

– *À propos de la Terre :*

### Frg. XVa

ὑδατόριζον  
 enracinée dans l'eau.

## B/ L'homme : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI

### a) la reproduction sexuée : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII et XVIII

#### Frg. XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité]  
 [imagina...]

#### Frg. XII, 4-6

πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle [la divinité] commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange,  
 [5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
 poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse,  
 ἄρσεν θηλυτέρῳ.]

<sup>121</sup> Νυκτιφαῆς : SCALINGER. La leçon des manuscrits est νυκτὶ φάος.

le mâle à la femelle.

### Frg. XVII

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...  
 Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches,  
 [les filles...]

### Frg. XVIII

Femina virque simul Veneris cum germina miscent  
 Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de  
 [Vénus,  
 venis, informans diverso ex sanguine virtus  
 issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs  
 [opposés,  
 temperiem servans bene condita corpora fingit.  
 façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
 nam si virtutes permixto semine pugnent  
 Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
 [5] nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
 et qu'ainsi elles ne forment pas qu'une seule dans le corps issu du  
 [mélange, funestes,  
 nascentem gemino vexabunt semine sexum.  
 elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.

## b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI

### Frg. XVI

Ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
 En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange  
 [des membres aux courbes multiples,  
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
 ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que  
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
 pense la nature des membres chez les hommes est la même chose  
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πνέον ἐστὶ νόημα.  
 qu'en toutes choses et en tout ; en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.

## 2/ Commentaire

### A/ Remarques préliminaires

#### a) Une limitation à deux mondes : l'univers et l'homme

De la « composition grandiose », dont parle L. Couloubaritsis et dans laquelle Parménide donne une explication scientifique du « transmonde », il ne reste que ces quelques fragments. La première question qu'il convient de se poser est de savoir de quelle étendue était cette composition et quels champs elle recouvrait. Or, il semblerait bien que ceux-ci aient été réduits à deux.



Le premier champ est bien circonscrit, celui de l'univers en tant qu'ensemble de la matière distribuée dans l'espace et dans le temps, depuis la Terre jusqu'à ses limites extrêmes, le firmament. Les témoignages des citateurs et des doxographes, en particulier celui d'Aëtius, auteur du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, complètent quelque peu les rares citations dont nous disposons aujourd'hui.

Le second champ est moins net à délimiter. Il ne semble pas avoir vraiment retenu l'attention des philosophes de l'Antiquité. Et sans le témoignage de médecins, nous serions bien dans l'incapacité de nous en faire quelque idée. Quatre fragments, les XIII, XII, 4-6, XVII et XVIII traitent de la reproduction sexuée chez l'homme. Le frg. XVI, quant à lui, concerne son activité intellectuelle. Dans son étude du *Poème* de Parménide, J. Bollack a ouvert deux sections séparées qu'il intitule, pour la première, « les hommes et les femmes », et pour la seconde, « connaissance ». Pour constituer cette dernière, il a intégré le frg. XVI ainsi que le frg. IV que, pour ma part, j'ai déjà placé au début de la seconde partie, car il n'est pas descriptif mais injonctif (λεῦσσε, « regarde » !). Par ailleurs, il y a incorporé quelques témoignages qui apportent d'autres éléments. Deux sont d'Aëtius, lequel affirme, à propos de l'âme, que « Parménide, Hippias et Héraclite la disent ignée » (cité p. 303), et, à propos de l'alimentation, que « Parménide et Empédocle disent que l'appétit se produit par le manque de nourriture » (cité p. 324). Un troisième est de Simplicius. Dans son *Commentaire de la Physique d'Aristote* (p. 39, 18-21 ; DK ad fr. 13), il dit à propos des âmes : « Et pour les âmes [à la suite des dieux], il [Parménide] dit que la déesse les fait aller tantôt de la clarté vers l'obscurité, tantôt prendre le chemin inverse » (cité p. 327). Selon J. Bollack, qui suit A. Stevens<sup>122</sup>, Simplicius commente ici, à la suite du frg. XIII, une phrase de Parménide que, malheureusement pour nous, il ne cite pas. J. Bollack cite encore des témoignages qui concernent la vue, p. 325-326, les couleurs, p. 327, la mémoire et l'oubli, le sommeil, les sensations, p. 320-325. Rien ne nous autorise à invalider *a priori* ces témoignages, s'ils peuvent s'insérer dans le schème diacosmique selon lequel Parménide rend compte de l'ensemble des choses. Ils conforteraient alors l'idée que l'Éléate a consacré une importante section spécifique à l'homme, section dans laquelle il abordait de nombreux aspects, tels que ceux qui viennent d'être mentionnés.

Puisque, de tous les témoignages que les commentateurs ont minutieusement recueillis et intégrés dans leurs analyses, il ne me semble pas qu'on puisse tirer l'hypothèse que le *Poème* comprenait des développements sur d'autres sujets que les deux sur lesquels nous avons des fragments, nous pouvons conclure que la seconde partie se terminait par la description de deux « mondes » bien distincts : l'univers et l'homme, ce dernier étant seulement envisagé, si l'on se fie aux citations et aux témoignages, comme un être individuel formant un tout, et non également comme membre de son espèce, comme être social et être au monde, si ce n'est en tant que procréateur. Aucune mention n'est faite, par exemple, des activités humaines dans le monde et de l'organisation en société<sup>123</sup>. D'un point de vue formel, ces deux mondes seraient, dans la seconde partie du *Poème* le pendant, dans la première, des deux sections sur ἔστιν (VIII, 2-18) et sur τὸ ἐόν (VIII, 19-51).

<sup>122</sup> A. STEVENS, *Postérité de l'Être. Simplicius interprète du Parménide*, p. 77.

<sup>123</sup> Cependant, d'après CICÉRON, Parménide rapporterait également au dieu « la guerre, la discorde, le désir et toutes les autres choses du même genre qui sont détruites par la maladie, le sommeil, l'oubli ou le temps » (*quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum reuocat quae uel morbo, uel somno, uel obliuione, uel uetustate delentur*), *De natura deorum*, I, 11, 28. M. CONCHE, p. 221, y voit la marque d'une influence héraclitéenne sur PARMÉNIDE, à moins qu'il ne s'agisse d'une confusion, chez CICÉRON, des deux penseurs présocratiques.

Mais alors, pourquoi cette limitation ? Pourquoi ce choix ? Parménide s'en est-il expliqué dans ce qui est perdu ? Peut-être. Faute de pouvoir s'en assurer, je serais tenté de formuler l'hypothèse que l'Éléate, évitant de se lancer dans une exposition encyclopédique des choses dont Héraclite dénonçait l'inanité<sup>124</sup>, a seulement voulu exposer la thèse diascosmique par laquelle il rend compte à la fois de la permanence du monde dans sa totalité et du changement de toutes les choses qui sont.

## b) Une promesse de découvertes

Les futurs qui jalonnent le frg. X et qui devaient aussi commander le frg. XI me paraissent en effet très révélateurs à cet égard :

- εἶσῃ, « tu sauras » (XII, 1) ;
- πεύσῃ, « tu apprendras » (XII, 4) ;
- εἰδήσεις, « tu connaîtras » (XII, 5) ;

Ils n'annoncent pas un exposé de connaissances déjà bien établies, complètes et définitives. Ils énoncent une « promesse », comme l'a très bien vu le citeur du fragment, Clément d'Alexandrie (cf. le participe ὑπισχνουμένου<sup>125</sup>). Ils laissent percer un réel enthousiasme et une certaine forme de jubilation. La joie de la recherche advient pleinement lorsque celle-ci débouche sur une connaissance du monde réel. Cette connaissance est promise à celui qui saura aborder la réalité sous l'angle de la contrariété, τάντια, et des « puissances », δυνάμεις, que recèle chacune des « formes » contraires. Elle est donc encore en très grande partie à construire. Il semble que les citeurs et les commentateurs anciens ont négligé quelque peu cet angle d'attaque, plutôt portés qu'ils étaient à s'intéresser immédiatement aux réalités concrètes dont Parménide fait état ou à interroger son œuvre à partir de questions et de problématiques qui étaient les leurs et non les siennes. Aussi bien n'ont-ils pas vu que le « monde », dont Parménide cherche à découvrir les mécanismes, n'est pas le résultat statique issu d'une cosmogonie primordiale, mais une « cosmogénèse » continue, un enfantement permanent.

Les deux domaines que décrit Parménide résultent certes d'un ensemble d'observations qu'il a pu faire personnellement ou même qu'il reprend, dans une large mesure à ses devanciers et contemporains, comme formant déjà, en quelque sorte, une *doxa* commune, une vulgate à partir de laquelle et sur laquelle on peut s'appuyer pour travailler jusqu'à ce que des examens plus approfondis viennent les rectifier ou les modifier plus ou moins profondément<sup>126</sup>. Mais ils sont aussi une construction intellectuelle, le produit d'un regard noétique respectant des contraintes rationnelles et capable de « voir » ce qui est invisible et

<sup>124</sup> La condamnation est sans appel : « L'érudition n'enseigne pas l'intelligence », πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει, texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 85, p. 273 (DK, 22 B 40 ; M. MARCOVICH, 16 ; M. CONCHE, 2) ou encore, à propos de la « sagesse », σοφίην, de PYTHAGORE : « érudition et imposture », πολυμαθείην, κακοτεχνίην, texte et trad. J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 86, p. 274 (DK, 22 B 129, M. MARCOVICH, 17 ; M. CONCHE, 26).

<sup>125</sup> « Parvenu donc à l'étude de la vérité, que celui qui le désire écoute la promesse de Parménide d'Élée », ἀκούετο μὲν Παρμενίδου τοῦ Ἐλεάτου ὑπισχνουμένου, CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, xiv, 138, 1, Texte d'A. LE BOULUEC et trad. de P. VOULET, coll. « Sources chrétiennes », n° 278, 1981, p. 242-243.

<sup>126</sup> PLUTARQUE dira que PARMENIDE « a composé un livre de son cru sans emprunter à d'autres », *Adversus Colotem*, 13, 114 b-c ; éd. M. POHLENZ, Leipzig, Bibl. Teubner, 1952 ; rééd. R. WESTMAN, 1959 ; éd. B. EINARSON ET PH. H. DE LACY (LCL, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV), Londres, Heinemann, 1967. Cette impression est vraisemblablement due au διάκοσμος original selon lequel PARMENIDE envisage la constitution du monde et ses transformations.

inaccessible à l'expérience. Ici s'applique, avec toute sa force, l'impératif énoncé en IV, 1 : Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως, « Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ». Nos anciens ne disposaient d'aucun moyen technique pour sonder l'univers. Ils n'en avaient pas davantage pour sonder le vivant dans ce qu'il a de plus intime et de plus petit. Ils ne pouvaient compter que sur les capacités hypothético-déductives de la pensée. Aussi bien la description de l'univers comme celle du monde humain se présentent-elles comme l'aboutissement et le couronnement de tout ce qui précède, depuis le proème jusqu'aux caractéristiques de « l'étant », en passant par l'exposé des contraintes de la logique. Finalement, tous ces développements n'avaient d'autre finalité que d'outiller l'intelligence pour qu'elle soit en mesure d'appréhender le réel, tel qu'il est et non pas tel qu'il apparaît, tel qu'il s'impose objectivement et non pas tel qu'on peut le croire ou l'imaginer, même si la coupure entre les deux n'est pas souvent facile à faire et si, en définitive, l'objectivité est aussi le résultat d'un travail subjectif sur du subjectif.

Même si les citateurs, les commentateurs ou autres doxographes ne nous ont pas facilité la tâche en se focalisant sur les contenus de savoirs et en prêtant relativement peu d'attention à l'angle épistémique sous lequel Parménide abordait ces contenus, il est capital pour l'intelligence du *Poème* dans son ensemble de percevoir le lien étroit qui unit cette description aux principes énoncés dans la première partie et au début de la seconde. Ici encore se vérifie la procédure qui s'est progressivement imposée au cours de notre découverte du *Poème* : l'intelligence d'un passage résulte de la confrontation de ce passage avec l'ensemble de l'œuvre, les deux s'éclairant mutuellement.

## **B/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XVa**

### **a) Le programme de la recherche : frg. X et XI**

Les frg. X et XI annoncent le programme de la recherche ou, tout au moins, une partie de ce programme.

#### **Frg. X**

Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
 Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes  
 σήματα καὶ καθαῶς εὐαγέος ἡελίοιο  
 dans l'éther et de la torche pure du soleil éclatant de lumière  
 λαμπάδος ἔργ' αἴδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
 les œuvres hideuses, et d'où elles proviennent ;  
 ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης  
 tu apprendras les œuvres périodiques de la lune au visage rond  
 [5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
 et sa nature ; tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
 ἔνθεν ἔφν τε καὶ ὧς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.  
 pour qu'il maintienne les limites des astres.

## Frg. XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη  
 comment la terre, le soleil et la lune  
 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος  
 l'éther commun et le lait céleste, l'Olympe  
 ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὥρμήθησαν  
 extrême et la chaude vigueur des astres s'élancèrent  
 γίγνεσθαι.  
 pour naître.

Les « signes », σήματα, qui sont dans l'éther désignent très vraisemblablement les constellations. À noter que le « ciel », οὐρανός, qui n'est pas un astre, en fait partie.

Le questionnement selon lequel l'ensemble de l'univers est envisagé porte sur la formation et le développement des astres, leur origine et le rôle que certains d'entre eux – le soleil, la lune et le ciel – exercent. Peut-être est-il pertinent et significatif de relever que les éclaircissements attendus sont de l'ordre des modalités (ὥς, « comment », X, 6 ; πῶς, « comment », XI, 1) ou des enchaînements, énoncés le plus souvent sous la figure de la génération (ὅππόθεν, « d'où » X, 3 ; ἔνθεν, « d'où », X, 6), non du « pourquoi ? », διὰ τί ;. Ils ne relèvent pas d'un questionnement portant sur les causes proprement dites, en tout cas pas sur les causes « finales », comme les appellera plus tard Aristote. Le « transmonde » de Parménide est clos sur lui-même. Il n'est ni projeté ni porté par une transcendance de quelque nature que ce soit. Il ne répond à aucune visée téléologique.

**X, 1 :** φύσιν  
 « nature »

B. Cassin, J. Frère, O'Brien-Frère et L. Couloubaritsis traduisent φύσιν par « nature », J. Bollack par « croissance », M. Conche par « naissance ». « Si l'on traduit φύσις par “nature”, on manque le sens de ce fragment, écrit M. Conche. [...] Or, le contexte est suffisamment clair : Parménide ne se propose nullement d'exposer la “constitution” (d'analyser les composants), encore moins de définir l'“essence”, de l'éther ou de la lune », p. 204-205. Mais toute autre traduction (« naissance » ou « croissance ») en restreint le sens et manque à son tour la signification du mot dans cette section du *Poème*. « Comme l'ont signalé bon nombre d'historiens des idées anciennes, écrit J.-Fr. Pradeau (en dernier lieu, voyez G. Nadaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de “phusis”*, Edwin Mellen, Lewiston-Queenston-Lampeter, 1992<sup>127</sup>, p. 1-57), l'emploi de *phusis* comme catégorie cosmologique et définitionnelle est caractéristique de la langue nouvelle qui, au tournant des vi<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles, désigne à la fois la totalité des réalités (toutes choses étant soumises à un processus de croissance et de développement qu'on nomme précisément “nature”) et la spécificité des propriétés de chacune d'entre elles (chaque chose est le résultat d'un processus de croissance particulier, qui lui confère son aspect et ses propriétés, c'est-à-dire, “sa nature”) »<sup>128</sup>.

Ce mot, qui apparaît trois fois dans le *Poème* (X, 1 et 5 ; XVI, 3), est tiré du verbe φύω dont le sens fondamental est, à l'actif et au mode transitif, « faire pousser, faire naître,

<sup>127</sup> Note personnelle. Cet ouvrage donne lieu à une reprise et à un remaniement dont le premier volume paru a pour titre, *Le concept de nature chez les Présocratiques*, 2008. L'auteur y traite de PARMÉNIDE, p. 206-214.

<sup>128</sup> J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 267.

produire » et, rarement à l'actif intransitif mais régulièrement au médio-passif, φύομαι, « croître, pousser, naître » (CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u. φύομαι, p. 1188). S'il met l'accent sur le fait de naître et de croître, il implique aussi le fait de mourir et de disparaître. À la différence de « est », et de « l'étant » considéré dans sa globalité, qui, eux, ne sont pas soumis à la naissance et à la mort<sup>129</sup>, toute chose singulière naît et disparaît. Cette condition sera rappelée à l'extrême fin du *Poème* (XIX, 2). Parménide la juge même « hideuse ».

C'est en ce sens que PARMENIDE et ses pairs sont proprement des « physiciens », φυσικοί, qualificatif qui leur sera donné plus tard par ARISTOTE, mais en un sens restrictif, puisqu'ARISTOTE distinguera et opposera, dans les études philosophiques, la « physique », φυσική, qui s'occupe de la nature, de l'« éthique », ἠθική, qui traite de la morale, et de la « logique », λογική, qui étudie la raison. Chez PARMENIDE tout au moins, tout, absolument tout, aurait relevé de la « physique », φυσική, si le mot avait existé. C'est donc avec ce sens plénier que je qualifierais l'Éléate de « physicien ». Et, en ce sens, la tradition tardive ne s'est pas trompée en donnant au *Poème* le titre de περὶ φύσεως, « sur la nature »<sup>130</sup>.

**X, 2-3 :** καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο / λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα

[tu sauras] de la torche pure du soleil éclatant de lumière les œuvres hideuses

Deux adjectifs soulèvent quelques difficultés : εὐαγέος et αἰδήλα.

Εὐαγέος se rapporte à ἡελίοιο, « soleil », et peut être *a priori* le génitif singulier de trois homonymes grecs :

- un premier εὐαγής, composé de εὖ, « bien », et de ἄγος ou ἄγος, « ce qui doit être expié », « crime », et signifiant « exempt de souillure », « favorable » et, par extension, « lumineux » (en particulier chez Platon) ;
- un second εὐαγής, également composé de εὖ, « bien », et d'un terme tiré du verbe ἄγω, « mener », et signifiant « qui se meut facilement » (chez Hippocrate) ;
- un troisième εὐαγής, composé du même εὖ, « bien », et d'un terme tiré du verbe ἡγέομαι, « conduire », « guider », et signifiant « bien conduit », d'où « régulier », et particulièrement, précise le Bailly qui vise notre mot ici, le rapprochant d'un autre terme fait sur le même radical, περιηγής (ou περιαγής), « de forme arrondie ».

Les commentateurs actuels optent pour le premier, mais avec divers sens. La plupart le traduisent soit par « brillant » (M. Conche, p. 204), « bien brillant » (B. Cassin, p. 101), « resplendissant » (J. Frère, p. 149), « lumineux » (L. Couloubaritsis, p. 548). J. Bollack, cependant, le rattache à λαμπάδος, « torche » et, l'associant à καθαρᾶς, « pure », le traduit par « sainte », p. 264.

Le choix de J. Bollack n'est pas recevable. L'expression εὐαγέος ἡελίοιο forme un tout, enclavé entre un nom λαμπάδος et son déterminant καθαρᾶς pour bien signifier qu'il s'agit d'un complément du nom λαμπάδος. Εὐαγέος ne peut être qu'un déterminant du soleil. Quant à l'expression « la torche du soleil », elle est évidemment à comprendre comme « la torche qu'est le soleil » et non une torche que brandirait Soleil et qui en serait distincte.

Le contexte invite à retenir le sens de « bien lumineux ». Il se peut que εὐαγής ait été rapproché de αὐγή, « lumière éclatante », notamment pour désigner l'éclat du soleil et, au

<sup>129</sup> Pour « est » : « étant inengendré et impérissable » (VIII, 3) ; pour « l'étant » : « ainsi la génération est éteinte et le périment introuvable » (VIII, 21).

<sup>130</sup> Voir aussi l'interprétation de G. CASERTANO, « Parmenides-Scholar of Nature », in N.-L. CORDERO, *Parmenides Venerable and Awesome*, p. 21-58.

pluriel, ses rayons, comme dans le frg XV. Il se peut même (quatrième possibilité étymologique) que, ici, il ait été fait sur le thème de ce mot, Parménide n'étant pas avare de néologismes.

Les effets de la puissance du soleil, ses « œuvres », ἔργα, sont qualifiés d'αἰδήλα. Le sens de cet adjectif varie, là encore, considérablement selon les traducteurs et commentateurs. Ainsi, si nous reprenons nos traducteurs habituels, il est rendu par « invisibles » (B. Cassin), « cachées » (O'Brien-Frère et J. Frère), « bien claires » (J. Bollack), ou « destructrices » (M. Conche, L. Couloubaritsis). Devant l'impossibilité de le faire s'accorder avec la « pureté » du soleil et avec les effets bénéfiques que, selon nous, il procure, certains vont même jusqu'à lui substituer un autre mot très proche, αἰδέλος, « invisible » ou \*αἰδήλος, « toujours clair »<sup>131</sup>.

Le Bailly, se fondant sur l'étymologie, distingue un sens actif, « qui rend invisible, qui fait disparaître, destructeur », et un sens passif, « invisible, inconnu » ; « sombre, obscur ». Le rédacteur de la notice du *Dictionnaire étymologique* de Chantraine laisse transparaître sa perplexité, comme s'il ne parvenait pas à saisir ce qui pourrait mettre ces différents sens en cohérence. Il commence par distinguer chez Homère trois emplois : « a) p.-ê. “odieux”, dont on ne peut supporter la vue (?) épithète appliquée à Athéna, à Arès dans des contextes significatifs [...] et aux prétendants [...] ; b) mais même dans ces passages les Anciens donnent au mot le sens actif de “qui fait disparaître, qui détruit” [...], et c'est, en tout cas le sens qui s'impose lorsque le mot est épithète de πῦρ [...] ; c) enfin le sens passif de “secret, obscur”, est attesté Hes. *Tr.* 756 [...] ». Et il termine ainsi sa notice : « Le sens premier semble être “à la vue insupportable”, mais dans certains contextes le terme a été entendu comme “qui fait disparaître, destructeur”. Enfin le sens d’“invisible” est attesté. Ces données autorisent à poser un ἄ- privatif et ἰδεῖν avec le suffixe -ἄλος, -ηλος »<sup>132</sup>.

Puisque le soleil est « feu », πῦρ, et que, chez Homère, c'est le sens de « qui fait disparaître, qui détruit » qui s'impose dans ce cas-là, il paraîtrait évident que le sens à retenir est « destructeur ». Mais cela n'explique pas comment on est passé du sens étymologique à ce sens particulier. Par ailleurs, il est difficile d'écarter d'entrée de jeu que l'expression ἔργ' αἰδήλα employée par l'Éléate ne fasse pas allusion au chant V de l'Iliade où elle apparaît deux fois avec le sens, croit-on, d'« actions odieuses ». Or il me semble que l'on peut sortir de l'embarras, si l'on repart du sens étymologique de « à la vue insupportable ». Une bataille comme un incendie laissent derrière eux un spectacle de désolation, « à la vue insupportable ». La cause en est qu'ils détruisent et que cette destruction est aussi bien insupportable à la vue qu'à la droite raison. À cause de ce rapport, on est facilement passé, par métonymie, de « à la vue insupportable » à « destructeur », mais sans oublier ce lien de cause à effet. Dans ces conditions, là où, chez Homère, on a cru que αἰδήλος, en raison du contexte, signifiait à bon droit « odieux », je pense que l'on peut garder l'image du sens étymologique et traduire, par exemple, par « hideux », qui connote les deux valeurs, visuelle et morale.

La première fois qu'elle se rencontre dans l'*Iliade*, l'expression ἔργ' αἰδήλα est dans la bouche d'Héra qui, s'adressant à Zeus, lui demande, V, 757 : « Zeus père, n'es-tu pas outré des actions hideuses d'Arès ? ». La seconde fois, elle est sur les lèvres d'Arès lui-même, qui, blessé par Diomède, implore Zeus dans les mêmes termes, V, 871 : « Zeus père, n'es-tu pas outré de voir toutes ces actions hideuses ? ». Quelques vers plus loin, le même Arès parle

<sup>131</sup> Pour des explications complémentaires sur cette question et sur les choix des traducteurs, voir M. CONCHE, p. 205-207, et J. BOLLACK, p. 266-267.

<sup>132</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 30.

d'Athéna en la traitant d'« enfant hideuse », παῖδ'αἰδήλον (V, 880). Et Zeus, dans sa réponse à Arès, reconnaît qu'il l'a fait naître lui-même « si hideuse », ὥδε αἰδήλος (V, 897).

Je serais donc fortement tenté, pour ma part, de penser que Parménide visait ici, en X, 3, à propos des œuvres du soleil, à la fois leur aspect « destructeur » (aspect objectif) et leur aspect moral (jugement de valeur). C'est dans la nature du feu de détruire. Mais, par cette destruction qui met un terme aux êtres singuliers et qui, en particulier, fait périr les vivants, il autorise en même temps le passage d'un état des éléments à un autre, d'un être à un autre. Il en est l'agent nécessaire. C'est une « destruction créatrice », pour reprendre l'expression que Joseph Stumpeter a formulée pour théoriser une certaine économie. Mais, aussi bien en raison des modalités, qui sont pénibles et douloureuses, que de la condition générale des êtres qui est d'être éphémère et mortelle, le regard qu'une connaissance approfondie conduit à porter sur le monde, même lorsqu'elle a été engagée avec enthousiasme, n'en reste pas moins profondément pessimiste. Oui, tous les êtres sont éphémères. Oui, l'homme est bien un « mortel », βροτός. Pas d'échappatoire possible. Il n'est pas doté d'une âme immortelle. Et il n'y a pas un autre monde où celle-ci pourrait s'évader et mener une autre vie. L'analyse rationnelle aboutit ainsi à la conclusion que le monde tout entier, bien que rationnel dans sa constitution, est finalement absurde au sens où Camus l'entendait<sup>133</sup>, qu'il est cruel, « hideux », αἰδήλος, que l'harmonie dynamique du « transmonde » se paie au prix fort : la destruction des êtres singuliers. Par le choix de ce terme, Parménide n'exprime pas seulement un constat ; il porte un jugement intellectuel et moral, lequel implique, au moins de manière implicite, que le malheur, sinon le mal, se trouve inscrit dans l'ordre même des choses. Celui-ci n'est pas la conséquence de la présence de la « matière », introduite dans la constitution des choses par suite d'une dégradation selon une conception émanatiste de la genèse du monde, ni, comme dans la tradition judéo-chrétienne, la conséquence d'une faute morale primordiale imputable à l'homme. Il est la condition même de la transformation du monde et de la genèse des êtres et des choses. Il est immanent. C'est dans la définition même de la « nature », φύσις.

Cette analyse sera corroborée par le frg. XII, dans lequel l'Éléate étend le qualificatif d'« odieux », στυγεροῖο (XII, 4), à l'ensemble des réalités cosmiques aussi bien qu'à la génération humaine.

La torche est qualifiée de « pure », καθαρᾶς. Cet adjectif est sans aucun doute à entendre à partir de la division de la totalité en deux « contraires », ἀντία, « Feu », Πῦρ, et « Nuit », Νύξ (cf. VIII, 55-59). Mais je pense qu'il ne doit pas être pris au pied de la lettre. Le soleil ne saurait certes se confondre avec la nuit. Mais, en tant qu'être singulier, il est nécessairement un « mixte », un mélange de « Lumière » et de « Nuit », avec, évidemment, une proportion maximale de « Lumière ».

**Frg. X, 5-7 :** εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
 tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
 ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.  
 pour qu'il maintienne les limites des astres.

<sup>133</sup> Absurde, non pas au sens de qui viole un raisonnement logique, mais « dont l'existence ne paraît justifiée par aucune fin dernière ».

Là encore, les commentateurs divergent grandement sur la nature du « ciel », οὐρανός, sur sa position et le rôle qu'il tient dans la cosmologie de Parménide<sup>134</sup>.

« D'après le fragment 10, écrit M. Conche, le ciel “se tient tout autour” : il convient, en effet, de donner à ἀμφὶς ἔχειν le sens homérique de *se tenir tout autour* (cf. ἀμφὶς ἑόντες, “ceux qui sont tout autour”, *Il.*, 24.488). Nous avons vu (*ad.* 8.30-31) qu'Anankè tient l'être dans les liens de la limite, l'enlace. Mais alors il s'agissait d'une figure de style. Ici il s'agit d'une figure mythique, puisque “Anankè” est l'un des noms de la divinité (δαίμων) qui préside à la génération des êtres (cf. A 37 I), dans le cadre d'un mythe cosmogonique. Par le mélange des principes contraires, le Feu-lumière et la Nuit, est né le monde, et, en particulier, l'englobant de tout ce qui est au monde, le ciel, οὐρανός », p. 208.

Selon J. Bollack, « on voit bien la puissance démiurgique traiter le ciel aussi implacablement que l'ont été les Titans enchaînés. Elle lui confie, comme à un Atlas, la tâche de porter ou de maintenir les frontières inférieures de ce monde supérieur, situé entre l'éther et la lune », p. 265.

B. Cassin, qui réagissait à cette conception de J. Bollack exprimée jusqu'alors dans un article paru en 1990<sup>135</sup>, exprimait ainsi ses réserves :

« Dans la logique de résonance *alêtheia-doxa*<sup>136</sup>, il me semble, pour ma part, essentiel de ne pas couper cet *amphis ekhonta* du *amphis ekhein* (I, 12) qui caractérise le linteau enserrant les portes de la nuit et du jour. Et d'entendre simultanément VIII, 31 : *anagkê peiratos en desmoisîn ekhei, to min amphis eergei*, “la nécessité le tient dans les liens de la limite qui l'enclôt *tout autour*”. Bref, j'attache plus de crédit aux échos internes – le linteau, la nécessité qui tient l'étant, et le ciel avec la nécessité qui le mène – qu'à la construction de la congruence avec Aëtius ». [...] Et je déduirais volontiers de ces analogies [...] que l'univers de la *doxa* parméniennienne est sphérique, comme l'étant », p. 197.

J. Bollack, dans son livre paru en 2006, rejette ces réserves. Les « échos internes » qu'elle met en avant, dit-il, « sont loin de fournir l'argument que l'on croit en faveur d'un encerclement. On peut au contraire, sur cette base même, être amené à reconsidérer les renvois internes au poème exactement dans l'autre sens. Les apparences ne sont pas en faveur de l'hypothèse que “ciel” désigne la voûte externe », p. 265.

Il me semble que c'est B. Cassin qui a vu juste, même si l'expression qu'elle emploie, « échos internes », est trop faible. Les expressions ἀμφὶς ἔχοντα, « qui tient tout autour », et ἐπέδησεν Ἀνάγκη πείρατ'ἔχειν ἄστρον, « Nécessité qui le mène l'a entravé pour qu'il maintienne les limites des astres », imposent en effet de faire un rapprochement avec ce que Parménide a dit dans la première partie du *Poème* des caractéristiques de « l'étant », τὸ ἐόν, où figurent des expressions identiques ou équivalentes<sup>137</sup>.

<sup>134</sup> Voir, par exemple, M. CONCHE, p. 208-209 ; B. CASSIN, p. 197 ; J. BOLLACK, p. 264-266.

<sup>135</sup> J. BOLLACK, « La cosmologie parméniennienne de Parménide », in R. BRAGUE et J.-F. COURTINE (éd.), *Herméneutique et ontologie*, Paris : PUF, 1990, p. 17-53.

<sup>136</sup> *Alêtheia* renvoie à la première partie du *Poème*, *doxa* à la seconde (*note personnelle*).

<sup>137</sup> B. CASSIN a tout à fait raison de rapprocher l'expression ἀμφὶς ἔχοντα de X, 5 de ἀμφὶς ἔχειν du proème (I, 12). Mais le proème étant une annonce de ce qui sera exposé par la suite, on ne peut le faire entrer dans l'argumentation. Cette argumentation, en revanche, sera précieuse pour la compréhension du proème.



Aux vers 42-44 du frg. VIII, Parménide a affirmé que « l'étant », τὸ ἐόν, en tant que totalité de toutes les réalités singulières, πάντα :

- a une « limite », πεῖρας,
- qu'il est « fini de toutes parts », τετελεσμένον πάντοθεν,
- qu'il est « semblable à la courbure d'une sphère bien ronde », εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
- enfin qu'il est « de force égale du centre vers tous côtés », μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη.

Un peu plus haut, aux vers 30-31 du même fragment, il en a donné l'explication en disant que « la puissante Nécessité le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour », κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἄμφις ἐέργει.

Il ne fait pas de doute que le « ciel », οὐρανός, du frg. X est la limite « physique » externe, πεῖρας, de « l'étant », τὸ ἐόν, qu'il englobe tout l'univers et qu'il a, pour des raisons d'équilibre des « forces », ἴσων ἀμφοτέρων, « toutes deux égales » (IX, 4, cf. ἰσοπαλές, « de force égale », VIII, 44), la forme d'une « sphère bien ronde », σφαῖρα εὐκυκλος (VIII, 43). Au-delà, il n'y a absolument rien. On peut, certes, concevoir un espace infini. Mais cet espace n'est qu'un concept. Il n'a rien de réel. Il n'y a pas non plus un espace qui pourrait être le séjour des dieux, par exemple. Peut-être Parménide rejette-t-il explicitement cette possibilité, lorsque, plus loin, en XI, 2-3, il appelle le ciel « l'Olympe extrême », Ὀλυμπος ἔσχατος. En « sécularisant » ou « laïcisant » ainsi l'Olympe, il récuse en même temps l'existence des dieux.

La démarche de l'Éléate est « scientifique ». Face à ce qui est expérimentalement inaccessible, la démarche logique est de proposer une hypothèse explicative à partir d'observations et de raisonnements, analogiques ou autres, jusqu'à ce qu'un jour l'expérience vienne la confirmer, l'infirmer ou la transformer. C'est ce qu'a fait Parménide. La conception d'un univers sphérique a peut-être été suggérée par l'impression que nous donne une vision naïve du ciel. Mais les savants de l'Antiquité avaient certainement observé que c'était une illusion d'optique en constatant que la demi-sphère que l'on voit au-dessus de nos têtes a pour centre l'observateur et qu'elle se déplace en même temps que lui, comme le fait la ligne d'horizon. Pour affirmer que le ciel est sphérique et qu'il est la limite extrême de l'univers, il fallait dépasser cette illusion et construire sur d'autres bases plus solides. Et l'argument principal qu'avance Parménide est celui de « l'équilibre des forces », ἰσοπαλές, que, seule, une forme sphérique est susceptible de préserver, sans quoi l'étant n'aurait pas une permanence certaine.

Ce qui nous a été transmis du texte de Parménide est trop lacunaire pour savoir comment il définissait cette sphère-limite. D'après Aëtius, elle serait « solide », στερεόν : « ce qui les [*i.e.* les couronnes] enveloppe toutes à la manière d'un rempart est solide », τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν<sup>138</sup>.

#### **b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XVa**

Telle était la promesse. Qu'en fut-il de sa réalisation sous la conduite de Parménide ? Nous ne le saurons pas. La tradition a apparemment été aussi dévastatrice qu'un feu. De la construction qu'il a faite de l'univers, il ne reste que quelques rares brandons : 3 vers seulement pour le présenter dans son ensemble, 2 vers incomplets pour décrire la Lune et 1 mot pour notre Terre. Leur interprétation, qui plus est, est incertaine. Les commentateurs ont

<sup>138</sup> AËTIUS, *De placitiis philosophorum*, ed. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 335. La citation entière du passage sera donnée un peu plus bas.

cru que le témoignage d'Aëtius allait les sortir d'embarras. Ils ont donc tenté de reconstituer l'univers parméniénien. Ainsi, en français, M. Conche, p. 215-229, J. Frère, p. 119-126, J. Bollack, p. 226-276, et L. Couloubaritsis, p. 459-505. J. Bollack, développant une idée émise par K. Reinhardt en 1916, a même cru voir en ce frg. XII la première phase d'une périodisation, la phase précosmique, laquelle précède la phase cosmogonique (qui serait évoquée en XI) et la phase cosmologique (frg. X). Comme à l'accoutumé, ces reconstructions divergent grandement et, reconnaissons-le, relèvent beaucoup de la spéculation. Aussi B. Cassin exprime-t-elle beaucoup de réserves à leur égard et se garde-t-elle prudemment d'en proposer une autre.

À la vérité, les commentateurs se sont trompés sur le propos que tient Parménide dans les deux premiers vers du frg. XII. Ils ont coupé ces derniers des deux vers qui les suivent et du seul vers qui compose le frg. XIII, pensant qu'ils concernent seulement la génération humaine, alors qu'ils portent sur les deux domaines à la fois, l'ordre cosmique et l'ordre humain, et qu'ils indiquent clairement le sens selon lequel ils doivent être compris.

Étant donné l'importance que les commentateurs ont attachée à ce passage du *Poème*, il me semble nécessaire de montrer d'abord qu'une interprétation qui isole les deux premiers vers du frg. XII débouche sur une impasse, avant d'en proposer une nouvelle lecture après les avoir reconsidérés dans leur contexte.

### Dispositif d'ensemble

#### Frg. XII, 1-4<sup>139</sup>

Αἱ γὰρ στενότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτιοι,  
 Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,  
 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·  
 et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot  
 [de flammes.  
 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
 En leur milieu est la divinité qui gouverne tout.  
 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange.

#### Frg. XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle imagina...

<sup>139</sup> SIMPLICIUS est le seul à nous rapporter ce passage. Il le fait en deux fois : d'abord les vers 2-6 (*in Physica*, 31, 13-17), puis les vers 1-3 (*in Physica*, 39, 14-16). En son entier, le fragment fait un peu plus de 5 vers. Le v. 5 et le début du v. 6 concernent, à l'évidence, la génération humaine. C'est pourquoi je les réserve pour le moment où je traiterai de cette question. Les deux premiers concernent l'ordre cosmique. Cela ne fait aucun doute. Quant aux vers médians, les v. 3 et 4, auxquels il convient d'ajouter l'unique vers du frg. XIII, ils portent sur les deux ordres à la fois, le cosmique et l'humain.

## De la Lune et de la Terre

À propos de la Lune :

### Frg. XIV

Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...  
Lumineuse la nuit, errante autour de la Terre, lumière d'un autre...

### Frg. XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου.  
Le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

À propos de la Terre :

### Frg. XVa

ὕδατόριζον  
enracinée dans l'eau

## Le témoignage d'Aëtius

*Texte grec et traduction*<sup>140</sup>

Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπεπλεγμένας ἐπαλλήλους,  
Parménide dit qu'il y a des couronnes tressées tout autour, les unes au-dessus des autres,  
τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους  
l'une faite du rare, l'autre du dense ; d'autres mélangées, faites de lumière et d'obscurité,  
μεταξὺ τούτων καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τεύχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν,  
dans l'intervalle entre elles ; et ce qui les entoure toutes comme un rempart est solide,  
ὕφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν  
avec au-dessous une couronne de feu ; et ce qui est le plus au centre de toutes < est solide > ;  
περὶ ὃ πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην  
autour de lui, à nouveau, une couronne de feu. La plus centrale des couronnes mixtes est,  
ἀπάσαις <τοκέα> [οὐ < ἀρχήν > τε καὶ < αἰτίαν>]<sup>141</sup> πάσης κινήσεως  
pour toutes, < la mère > [οὐ < le principe > et < la cause >] de tout mouvement  
καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει  
et de tout engendrement. Il l'appelle divinité qui gouverne et qui tient les parts,  
Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην.  
Justice et Nécessité.

## c) L'impossibilité d'une reconstruction de la structure de l'univers de Parménide

**XII, 1-2 :** Αἱ γὰρ στενότεραι πληντο πυρὸς ἀκρήτιοι,  
Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,

<sup>140</sup> Le texte est édité deux fois par DIELS, une fois dans les *Fragmente der Vorsokratiker* (A 37 I) et une autre fois dans les *Doxographi Graeci*, p. 335, 4-16. Le texte des *Fragmente der Vorsokratiker* est fautif en ce sens que l'éditeur a introduit une conjecture sans la mentionner comme telle : στερεόν après τὸ μεσαίτατον πασῶν, « la plus centrale de toutes ». Pour cette raison, les commentateurs retiennent la version publiée dans les *Doxographi Graeci*.

<sup>141</sup> La leçon des manuscrits est seulement τε καὶ.

αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἷσα·  
 et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot  
 [de flammes.]

De la structure supposée de l'univers de Parménide, il ne reste que ces deux vers en tout et pour tout, qui plus est incomplets, en ce sens que nous manquent le nom de ce dont il est question et l'affirmation dont ces deux vers sont l'explication (ils sont introduits par un γάρ, « en effet »). La raison en est que Simplicius, le seul citateur, ne s'intéresse pas à la configuration cosmologique de l'Éléate<sup>142</sup>, mais seulement à la « cause productrice des corps qui sont en devenir et des choses non corporelles qui complètent la génération », à savoir la « divinité », δαίμων, mentionnée au v. 3. D'après le doxographe Aëtius, les composantes dont parlerait ici Parménide seraient des « couronnes », στεφάναι. Aëtius, convient-il de le remarquer d'entrée de jeu, à la différence de Simplicius, ne connaît pas directement le *Poème* de Parménide. Il ne le connaît qu'à travers Théophraste (372/370 – 288/285), qui fut disciple d'Aristote et le premier scholarque du Lycée (de 322 à sa mort). Le passage correspondant de Théophraste est perdu. On ne peut donc distinguer entre ce qui revient en propre à Aëtius et ce qui appartient à sa source, Théophraste ou même l'un des éventuels doxographes intermédiaires.

Le terme στεφάναι, « couronnes », devait être dans la source, puisqu'il est également mentionné par Cicéron, qui cite Parménide également d'après Théophraste<sup>143</sup>. Nous savons que, pour l'Éléate, l'univers, considéré dans son entier, est « semblable à la courbure d'une sphère bien ronde », εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (VIII 43). Nous savons aussi que, à l'intérieur de cette sphère, les « forces », parce qu'elles sont contraires, doivent être réparties de manière équilibrée, sans quoi le monde prendrait fin assez rapidement. Il serait donc logique que les « formes » qui portent ces « forces » au niveau cosmique aient également une forme sphérique ou, tout du moins, s'inscrivent dans cette forme géométrique. Pourquoi, dès lors, Parménide, si c'est à lui qu'il faut faire remonter la dénomination de « couronnes », n'aurait-il pas gardé le terme σφαῖραι pour désigner des épaisseurs sphériques, lesquelles peuvent s'emboîter les unes dans les autres à la manière de poupées gigognes ? On peut évoquer une raison métrique ou, même, simplement de style. Nous en avons déjà rencontré quelques exemples. Mais, plus concrètement, l'image de la « sphère » pour désigner des étages inférieures ou internes de l'univers pouvait être gênée par le rapprochement avec des astres comme le soleil, la lune et la terre, qui sont des « boules » pleines et que l'on qualifie également de « sphères », σφαῖραι. En revanche, l'image de la « couronne », si elle a l'avantage d'évoquer une épaisseur circulaire, a l'inconvénient de ne désigner qu'une « bande », non une forme sphérique ou une couche concentrique comme on le dit aujourd'hui, par exemple, de la constitution de la Terre. Plus grave, elle rend impossible toute adéquation entre une représentation du monde et la réalité physique des choses.

Le pluriel et le comparatif (« les plus étroites » et « celles d'au-dessus ») laissent supposer qu'il s'agit d'une structure binaire qui se reproduit, laquelle structure comprend une composante « pleine d'un feu sans mélange » et une autre « pleine de nuit ». Le comparatif « στενότεραι », qui est d'usage quand il s'agit de deux et non, comme en français, le

<sup>142</sup> Peut-être aussi, et ce serait un indice en faveur de l'interprétation que je donnerai plus loin, parce qu'il a bien vu que ces vers de PARMÉNIDE ne concernent pas l'organisation de la structure de l'univers, mais sa genèse permanente.

<sup>143</sup> Dans le *De natura deorum* (I, 11, 28), CICÉRON écrit : *Nam Parmenides commenticium quiddam coronae simile efficit (στεφάνην appellat)...*, « car Parménide fabrique une sorte d'invention, semblable à une couronne (il l'appelle στεφάνη)... ».

superlatif ou l'adjectif simple<sup>144</sup>, laisse également supposer que la composante pleine de feu est à l'intérieur, l'autre à l'extérieur, si l'étroitesse en question concerne le diamètre de la couronne et non sa largeur et si la préposition ἐπί, dans l'expression αἱ δ' ἐπὶ ταῖς, a un sens spatial de verticalité et signifie bien « au-dessus » et non « après », qui pourrait avoir un sens spatial de latéralité, comme le laissent entendre les traductions de B. Cassin (« celles qui les suivent », p. 97), M. Conche et L. Couloubaritsis (« celles qui suivent », respectivement p. 222 et p. 548), J. Bollack (« celles qui venaient à la suite de celles-là », p. 237). J. Frère traduit par « à côté », p. 150.

« Entre les deux », μετά, « jaillit », ἵεται, un « lot », αἶσα, de flammes, φλογός (le grec a le singulier). Des traducteurs que j'ai habituellement retenus, seul, L. Couloubaritsis traduit μετά par « entre ». J. Frère rend cet adverbe par « avec », p. 150, et les autres par « après », introduisant plutôt une idée de temporalité que de spatialité (J. Bollack, p. 237 ; B. Cassin, p. 97 ; M. Conche, p. 222). L'univers serait donc constitué d'une alternance de couples de couronnes sphériques qui s'emboîteraient les uns dans les autres, la couronne de feu étant à chaque fois en-dessous et celle de nuit au-dessus, avec, entre les deux, un espace dans lequel « jaillit un lot de flammes ». Selon cette disposition, la dernière (qui porterait le nom de « ciel », οὐράνιος, ou d'« Olympe extrême », Ὀλυμπος ἑσχατος), serait faite de nuit.

Le témoignage d'Aëtius complète certes le texte de Parménide. Mais il rend la représentation des choses encore plus confuse.

Il confirme tout d'abord que les couronnes sont regroupées par paires. La fin de la première proposition se termine au singulier : τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, « l'une faite du rare, l'autre du dense ». La structure de la phrase est manifestement elliptique. Il faut comprendre qu'il y a une série de « couronnes », que celles-ci sont organisées par paires et que, pour chaque paire, une des deux couronnes est composée du rare, l'autre du dense. Les termes ἀραιός, « rare », et πυκνός, « dense », sont bien parmenidiens. Mais ils proviennent d'un autre endroit du *Poème*, de VIII, 56-59, d'un passage où il est question de la répartition faite par les « mortels ». Les adjectifs ἀραιός et πυκνός sont, chez Parménide, deux des traits qui caractérisent, pour l'un, le feu, pour l'autre, la nuit. Chez Aëtius, ils remplacent les expressions parmenidiennes πλήντο πυρός « sont pleines de feu » (XII, 1) et [πλήντο] νυκτός « sont pleines de nuit » (XII, 2). Cela se comprend bien si on se rappelle qu'Aëtius n'avait pas le texte de Parménide sous les yeux mais celui de Théophraste (ou d'une source intermédiaire) et si, déjà chez ce dernier, l'interprétation personnelle ou la paraphrase s'était substituée au texte parmenidien.

En revanche, la description qu'Aëtius (ou sa source) fait des rapports entre les couronnes rend leur représentation encore plus problématique. Tout d'abord, il dit qu'elles sont περιπεπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, « tressées tout autour, les unes au-dessus des autres ». Le tressage en question se rapporte-t-il à chaque couronne, prise isolément, ou définit-il les relations, dans chaque binôme, entre la couronne inférieure et la couronne supérieure, auquel cas, chaque couronne serait tantôt supérieure, tantôt inférieure ? Par ailleurs, le participe parfait περιπεπεπλεγμένας est-il à prendre au sens littéral ou doit-il être considéré comme amené presque mécaniquement par l'image de la couronne et ne doit pas être pris au sens propre ? La majeure partie des couronnes étaient tressées. L'expression πλέκειν στεφάνας, « tresser des couronnes », a fini par devenir une locution toute faite. Aëtius (ou sa source) aurait tout aussi bien pu écrire στεφάνας περιτεθειμένας, « couronnes placées tout autour »,

<sup>144</sup> En français, par exemple, nous pouvons employer, lorsque nous comparons deux personnes, l'une forte, l'autre faible, soit : « la personne forte l'emporte sur la personne faible » (adjectif simple), soit « la personne la plus forte l'emporte sur la personne la plus faible » (superlatif). Le grec, en pareil cas, utilise le comparatif pour les deux adjectifs.

expression synonymique également attestée en grec. Le préfixe *περί* signifie « autour », « tout autour ». Enfin le pronom *ἐπαλλήλους* signifie « les uns au-dessus des autres ». Le pronom simple *ἀλλήλους* exprime la réciprocité, « les uns les autres » et le préfixe *ἐπί* en précise la modalité, soit, selon la valeur qu'on retient, un rapport de superposition, « au-dessus », soit un rapport de succession dans l'espace ou dans le temps, « après ». Si l'on veut, malgré tout, sauver une représentation du monde qui fasse droit à la réalité physique observable, il convient de ne pas prendre ces images au pied de la lettre et de considérer que les « couronnes » sont une autre façon de nommer des « sphères ». En conséquence, il n'y a donc pas à imaginer que les bandes sphériques qui distribuent les composants de l'univers sont elles-mêmes tressées comme des couronnes ni qu'elles le sont entre elles, comme cela est parfois compris : M. Conche traduit : « des couronnes enroulées l'une autour de l'autre qui se suivent sans interruption », p. 215 ; J. Bollack : « des couronnes (ou "sphères") encastrées circulairement, couchées les unes sur les autres », p. 242 ; B. Cassin : « des couronnes encastrées à la suite les unes des autres », p. 195 ; J. Frère : « sphères encastrées de façon concentrique, serrées les unes contre les autres » ; L. Couloubaritsis, enfin, parle de « couronnes qui sont enchevêtrées entre elles », p. 488.

Autre complication apportée par Aëtius : entre ces premières couronnes s'intercalent des couronnes « mixtes, faites de lumière et d'obscurité », *μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκοτόυς*. L'adjectif *μικτὰς*, « mixtes », « mélangées », ne figure pas dans ce qui nous reste du texte de Parménide. Mais le thème de ce mot apparaît aussitôt après, non pas à propos des « couronnes », mais à propos du rapport entre mâle et femelle (*μίξιος* et *μυγῆν*, XII, 4 et 5). Si l'emploi de ce qualificatif à propos des « couronnes » est dû à Aëtius ou à sa source, il est parfaitement justifié. Un grand nombre de phénomènes cosmiques peuvent être compris comme des produits engendrés par la rencontre entre deux formes contraires et, donc, être des composés de l'une et de l'autre, selon des proportions variables. On doit en déduire que les couronnes mixtes ne s'intercalent pas entre les couples de couronnes que l'on peut qualifier de « pures », mais à l'intérieur de ces couples, entre celle du « rare » et celle du « dense », comme les appelle Aëtius. En revanche, les termes qui désignent ce dont les couronnes mixtes sont faites ne sont pas exactement ceux de Parménide. Selon lui, elles sont faites de « lumière et d'obscurité », *ἐκ φωτὸς καὶ σκοτόυς*. Le premier terme est effectivement employé par Parménide dans le frg. XII (vers 1). L'autre, *σκοτός*, « obscurité », ne figure dans aucun fragment. Parménide parle de « nuit », *νύξ*. « Lumière » et « nuit » ne sont pas de véritables antonymes : à la lumière s'oppose l'obscurité et à la nuit le jour. On peut supposer que, pour cette raison, Aëtius ou sa source a remplacé *νύξ* par *σκοτός*. Quant à imaginer ce que tout cela donne concrètement, on serait bien en peine d'en esquisser le moindre modèle.

Après avoir parlé des couronnes mixtes, Aëtius précise qu'une couronne de feu est au-dessous de « ce qui les entoure toutes comme un rempart », autrement dit de la limite de l'univers, le « ciel », l'« Olympe extrême ». Mais l'adjectif qu'emploie Aëtius pour qualifier la couronne qui est placée au-dessous d'elle est pour le moins ambigu. Il dit qu'elle est « de feu » *πυρώδης*. En réalité, elle devrait être comprise comme une « couronne mixte », comme il appelle les couronnes intermédiaires, puisqu'elle se trouve nécessairement entre deux enveloppes d'un binôme, dont la supérieure ou extérieure est « solide » et « faite de nuit », et dont l'inférieure ou intérieure est « faite d'un feu sans mélange ».

Si l'on maintenait jusqu'au bout la logique des binômes de couronnes concentriques dans un univers sphérique, avec, à l'intérieur de chacun d'eux une couronne mixte, la couronne inférieure du binôme le plus central devrait nécessairement se ramener à une « sphère », au sens de « boule ». Elle serait « pleine de feu » et d'elle devrait « jaillir un lot de flammes ». Compte tenu de ce que les Anciens pouvaient connaître de l'univers, seul le soleil

pouvait répondre à cette définition. Mais ce n'est pas ce que laissent supposer ni la suite du texte d'Aëtius ni les autres rares témoignages.

Aëtius (ou sa source) dit que « ce qui est le plus au centre de toutes les couronnes [est solide], autour de lui, à nouveau, une couronne de feu ». Comme le pensent plusieurs commentateurs, comme B. Cassin, p. 195, ou J. Bollack, p. 243, il convient certainement de sous-entendre στερεὸν ὑπάρχειν « est solide » après τὸ μεσαίτατον πασῶν. Il manque un verbe. Et la symétrie avec la proposition précédente invite à reprendre ce verbe et cet attribut. Ce type d'ellipse est très courant. Est-ce la Terre que désigne Aëtius et, faisant partie de la couronne de feu qui l'entoure, le soleil ? Dans ce cas, il faudrait inverser l'ordre des deux couronnes qui composent ce binôme central : l'élément « nuit » serait en-dessous, et l'élément « feu » au-dessus. Il faudrait aussi considérer que la Terre est faite de « nuit », qu'elle n'est pas un astre d'une couronne mixte. Pour la plupart des commentateurs de Parménide, la Terre serait au centre et le soleil dans la périphérie de la Terre : cf. J. Bollack (schéma, p. 275), L. Couloubaritis (schéma, p. 501). Aristote dit que, pour Parménide, le soleil « va autour de la Terre » (*Métaphysique*, Z, 15, 1040 a 31).

Du texte parméniénien, complété par d'autres sources, avant tout du témoignage d'Aëtius, il ressort qu'il est impossible ni de tirer une représentation cohérente du dispositif cosmique envisagé par Parménide ni de distribuer les phénomènes observables à l'intérieur de ce dispositif<sup>145</sup>. Mais sans doute est-ce une erreur que de vouloir absolument poursuivre un tel objectif.

#### **d) La genèse permanente du « monde » de Parménide : XII, 1-4 et XIII**

Une autre interprétation de ces deux premiers vers du frg. XII devient possible, si l'on s'avise de ne pas les couper de ce qui suit, les vers 3 et 4, et d'en rapprocher le frg. XIII.

**XII, 3-4 :** ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
 En leur milieu est la divinité qui gouverne tout,  
 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει  
 car elle commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange.]

**XIII :** Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle imagina...

Dans le frg. XII de Parménide, la mention de la divinité, δαίμων, fait immédiatement suite à la mention des premières paires de « couronnes ». La divinité se trouve en leur milieu. D'après Aëtius (ou sa source), qui intercale des « couronnes mixtes », la divinité est identifiée à l'une de ces dernières et, plus précisément, « à celle qui est la plus au centre » et qui « pour toutes est génitrice [ou cause et principe] de tout mouvement et de tout engendrement ». Cette couronne, précise Aëtius, Parménide « l'appelle aussi divinité qui gouverne et qui tient les parts, Justice et Nécessité ».

Le texte du doxographe est à quelques endroits incertain et relève plus de la paraphrase et de l'interprétation que d'une reproduction fidèle.

<sup>145</sup> Il est tentant de rapprocher la description du cosmos faite par PARMÉNIDE des sphères armillaires, qui, effectivement, distribuent les astres sur des cercles emboîtés ayant souvent l'aspect de couronnes. Mais ce serait confondre le réel que l'Éléate veut expliquer plutôt que décrire et l'instrument que l'on a imaginé pour pouvoir le représenter et faire des calculs et qui, pour des raisons de manipulation ou de figuration de mouvements orbitaux, devait remplacer les sphères par des cercles ou des couronnes.

Tout d'abord, il présente un τε καὶ, « et », après ἀπάσαις, « pour toutes », particules de coordination auxquelles rien ne se rattache. Et il manque un mot qui puisse gouverner les génitifs qui suivent. Soit la double particule de liaison τε καὶ, « et », est une mélecture de ce mot, soit manquent les deux mots qu'elle est supposée relier. Deux éditeurs, Davis et Krische, ont opté pour la première hypothèse. Le premier, Davis, propose donc de lire τοκέα, « génitrice », « mère », à la place de τε καὶ, conjecture que Diels a adoptée dans l'édition des *Doxographi Graeci*. Le second, Krische, conjecture αἰτίαν, « cause », dont les lettres s'éloignent plus de τε καὶ que τοκέα. Il est suivi par J. Frère, qui traduit par « Cause », p. 122. Auparavant, dans son édition des *Fragmente der Vorsokratiker*, Diels avait opté pour la seconde solution et proposé de restituer autour de τε καὶ les mots ἀρχήν, « principe », et αἰτίαν, « cause ».

La variante τοκέα, « génitrice », a en sa faveur le fait d'être assez proche de la leçon des manuscrits, τε καὶ, et l'image de la « génitrice » semble être la mieux adaptée au contexte. La conjecture ἀρχή τε καὶ αἰτία suppose l'omission de deux mots et fait basculer dans un langage abstrait non parméniénien. En revanche, elle relève d'une tradition bien établie dans la lecture de Parménide. Aristote, dont dépendent les doxographes et les commentateurs anciens, les emploie pour qualifier les deux principales composantes du système parméniénien à un endroit où il les ramène au « chaud » et au « froid », « autrement dit le feu et la terre » (*Métaphysique*, A, 5, 986 b 33-34). Simplicius qualifiera la divinité de « cause productrice », ποιητικὸν αἶτιον (31, 18-19), ou simplement τὸ ποιητικόν (39, 18).

Ni τοκέα, ni ἀρχή, ni αἰτία ne sont des termes parméniéniens. Le premier, très concret, s'inscrit dans une interprétation qui « concrétise » aussi la divinité en couronne mixte. Aëtius, en effet, identifie la divinité, δαίμων, à une « couronne », une « mixte » en l'occurrence, laquelle couronne, étant placée la plus au centre, commanderait à « toutes », ἀπάσαις, les autres couronnes du même type. L'identification devait déjà se trouver dans sa source. Cicéron, qui dépend également de cette même source, mais de manière sans doute moins directe, ne mentionne qu'une couronne, laquelle, faite de lumière et ceignant le ciel, serait appelée « dieu », *deum*, par Parménide<sup>146</sup>. Mais on ne voit pas bien comment une couronne mixte centrale, qui, perdant son statut de divinité pour devenir une réalité physique bien circonscrite dans l'espace, pourrait agir physiquement sur toutes les autres couronnes mixtes et en être la génitrice. Pareille identification rend le texte parméniénien incompréhensible, au risque de le discréditer. L. Couloubaritsis tient pourtant cette identification comme parméniénienne, p. 481-505, *passim*. Quant aux seconds termes, ἀρχή et αἰτία, « principe » et « cause », ils relèvent d'une relecture de Parménide à partir d'un questionnement et de concepts qui, pour êtres légitimes, n'étaient pas ceux de l'Éléate. L'addition des deux interprétations n'est pas insolite dans un ouvrage doxographique, lequel, par définition, tend à la compilation. Aussi bien ces deux leçons ne nous renseignent-elles guère sur le texte du *Poème* de Parménide. Elles concernent davantage l'histoire de son interprétation.

En second lieu, un doute subsiste dans le texte d'Aëtius sur le terme κληροῦχον, « qui tient les parts », pour qualifier l'action de la divinité. C'est le terme des manuscrits. Mais certains estiment que ce terme ne peut convenir à la divinité. « Le “clérouque” est celui qui possède une part assignée par le sort, écrit M. Conche. Or, la décision par le hasard, ὁ κληρὸς est quelque chose qui ne concerne en rien la divinité, soit qu'elle en dépende, soit que, par elle, les choses en dépendent », p. 219. Aussi M. Conche accepte-t-il la correction de κληροῦχον en κληδοῦχον, « qui détient les clefs », correction proposée par Fülleborn. Cette correction peut s'appuyer sur I, 14, où il est dit que « Justice détient les clefs », Δίκη [...] ἔχει

<sup>146</sup> *Continentem ardore lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum*, « un cercle continu d'embrasement lumineux qui ceint le ciel et qu'il appelle dieu » (*De natura deorum*, I, 11, 28).



κληῖδας, Justice à laquelle, justement, Aëtius assimile la divinité. L'argumentation de M. Conche tiendrait si le terme par lequel Parménide nomme la divinité, δαίμων, ne signifiait pas aussi « hasard », « destin ». C'est pourquoi, je serais tenté pour ma part de voir en ce κληροῦχον, « qui tient les parts », une allusion au « lot » de flammes, αἶσα, dont parle Parménide en XII, 2 et dont κληῖρος, « lot », « part », est un synonyme. Par ailleurs, l'idée de « part » est contenue dans la racine du mot δαίμων. Le rôle de la divinité – je vais y revenir – est de préserver l'équilibre des forces en veillant à leur juste répartition. J. Frère, p. 122, et B. Cassin, p. 195, ont donc raison de garder la leçon des manuscrits. Bollack, p. 244, traduit par « détentrice des clefs », mais commente, quelques lignes plus bas, par « la faculté de répartir les parts ».

Revenons au texte de Parménide.

En XII, 3, l'Éléate écrit que, située « au milieu » des deux couronnes, ἐν μέσῳ τούτων<sup>147</sup>, il y a « une divinité qui gouverne tout », δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ. Les commentateurs s'arrêtent généralement ici pour rendre compte de la conception parméniennne de l'univers. Ce faisant, ils oublient que le vers suivant donne l'explication de ce vers 3 : il lui est relié par un γάρ, « en effet ». Cette explication, à savoir « qu'« elle commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange », πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει, ne concerne donc pas seulement la génération humaine dont il va être question aussitôt après, mais absolument toutes choses, y compris l'ordre cosmique. Enfin, le frg. XIII, ajoute, dans la même perspective, que la divinité « imagina Amour comme le tout premier de tous les dieux<sup>148</sup> ». La conclusion qui s'impose est que les deux premiers vers du fragment ne doivent pas être compris comme une description d'une structure plus ou moins statique de l'univers, mais comme une explication de sa genèse permanente, comme le produit d'un enfantement permanent. Les « couronnes » organisées en « couples » de « contraires », le « lot de flammes qui jaillit » de la couronne de feu, les « entrelacements » dont parle Aëtius sont inspirés par la métaphore dynamique de l'accouplement entre des êtres sexués. La structure de la totalité des choses repose, certes, sur des contraires qui, en principe, s'excluent et se combattent mutuellement, mais, dit Parménide, une logique interne en oriente les forces pour qu'elles s'unissent, au lieu de se combattre, et produisent constamment le monde tel qu'il est. Les logiques de la contrariété et de l'union sont toutes deux premières et indissociables l'une de l'autre. Elles sont permanentes. C'est la raison pour laquelle l'Éléate décrit directement la structure du monde dans celle de la reproduction sexuée. La thématique du « feu » et de la « nuit » pointe la structure duale des contraires qui composent la réalité, celle d'« Amour » la force qui régit leur rencontre pour produire les effets contraires à ceux qui seraient logiquement attendus. Rechercher dans les premiers vers du frg. XII une structure statique est donc se tromper complètement sur le sens du propos de Parménide.

Nous sommes là au cœur de ce qui constitue le « transmonde », διάκοσμος, de Parménide.

L'ensemble du dispositif universel est dirigé par une δαίμων, une « dénone », si l'on veut être au plus près du texte grec. Le terme « divinité », que j'utilise avec beaucoup d'autres

<sup>147</sup> Le pronom τούτων, « de celles-ci », renvoie normalement aux deux types de « couronnes » dont il vient d'être question, si, évidemment, le vers 3 du fragment suivait immédiatement le vers 2 dans le texte de PARMÉNIDE et s'il n'en était pas séparé par des indications sur les « couronnes mixtes », comme le laisserait supposer AËTIUS.

<sup>148</sup> Une traduction élégante inviterait à omettre « tout » ou « tous ». Mais, pour des raisons, soit métriques soit d'insistance significative, PARMÉNIDE n'a pas mis l'adjectif simple πρῶτον ; « premier », mais le superlatif πρῶτιστον, « tout premier » ; par ailleurs il dit bien « de tous les dieux », θεῶν πάντων, et non pas seulement « des dieux », θεῶν.

commentateurs, est moins précis et, surtout, peut prêter à confusion en laissant entendre qu'il pourrait s'agir d'un dieu personnel<sup>149</sup>.

Δαίμων, qui peut être parfois féminin, signifie, dit Chantraine, « “puissance divine”, d'où “dieu, destin” [...] ». Le terme s'emploie chez Hom. pour désigner une puissance divine que l'on ne peut ou ne veut nommer, d'où les sens de divinité et d'autre part de destin. Le δαίμων n'est pas l'objet d'un culte »<sup>150</sup>. À la fin de la notice, il dit que le terme est « tiré de δαίομαι, au sens de “puissance qui attribue”, d'où “divinité, destin” ». B. Cassin en conclut que δαίμων exprime « plutôt un pouvoir ou un vouloir divin que la personne même d'un “dieu” ou d'une “déesse” (*théos, thea*) », p. 189. Ici, le terme, qui est générique, est utilisé au féminin, comme il l'est dans le proème (I, 3). Cela a sans doute une signification. Dans le contexte du frg. XII, qui est celui de l'« enfantement », τόκος (XII, 4), le féminin peut aisément se comprendre.

À l'inverse de δαίμων, qui est un terme générique et réfère uniquement au monde divin, Ἔρως, « Amour », est un terme singulier et commun avant d'être divin. Parménide le range dans le genre des « dieux », θεῶν. Et il est nécessairement de genre masculin. Quelle fonction occupe-t-il dans le dispositif parméniénien ?

Nous savons déjà que, pour Parménide, le « corps » (vivant), δέμας, de l'univers en sa totalité est réparti en deux « formes », μορφαί, de « forces égales », ἴσων ἀμφοτέρων, IX, 4 (cf. ἰσοπαλές, VIII, 44), mais opposées et s'excluant mutuellement. Leur rapport ne peut être, *a priori*, que conflictuel. Elles ne peuvent coexister, mais seulement se substituer les unes aux autres, sans rien produire de nouveau. Or, le monde, pris dans sa totalité, atteste qu'il est fait d'êtres singuliers, que ceux-ci apparaissent ou naissent, se développent, se transforment, se reproduisent pour certains d'entre eux et finissent par disparaître. Il y a donc une puissance particulière qui empêche les contraires de se détruire les uns les autres et qui, tout en les maintenant, en retourne les forces pour en faire une énergie créatrice. Cette puissance, qui regroupe tout ce qu'implique concrètement un processus de génération, Parménide l'appelle précisément du nom qui la désigne chez les êtres sexués, à commencer par les humains, ἔρως, « désir amoureux », « amour », dérivé du verbe ἔραμαι, « aimer d'amour, désirer »<sup>151</sup>. Dans la tradition grecque, ce désir amoureux est aussi divinisé : Ἔρως est le « dieu de l'amour ». Mais, même énoncé comme dieu, cet « Amour » est inscrit dans les choses elles-mêmes, il ne leur est pas extérieur. Il n'est pas une puissance ou un être qui les transcende. Enfin, étant donné son rôle, on comprend qu'il soit le « tout premier de tous les dieux », πρώτιστον θεῶν πάντων, imaginé par la « divinité », δαίμων.

On imagine l'habileté et le tour de force que réalise la « divinité », δαίμων, en inventant cette puissance dont la finalité est de contrecarrer les contraires, pour que leurs forces soient productives et non mutuellement destructrices. C'est sans doute ce qu'exprime Parménide en employant le verbe μητίσατο, « imagina » pour désigner l'activité de la « divinité », δαίμων. Μητις, dont dérive le verbe, signifie « parfois “plan, plan habile”, plus souvent “sagesse” habile et efficace qui n'exclut pas la ruse »<sup>152</sup>. « Ce terme qui s'applique à l'intelligence pratique, parfois à la ruse, est issu d'une racine verbale qui signifie “mesurer” : mesurer implique calcul, connaissance exacte. Ce sens est conservé dans deux mots grecs, μέτρον et

<sup>149</sup> La difficulté de transcrire le grec par « démon » et, au féminin, « dénone », vient de la signification du mot français « démon », profondément empreint de culture chrétienne.

<sup>150</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 236.

<sup>151</sup> Voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 347.

<sup>152</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 673.

μήτρα “mesure agraire” »<sup>153</sup>. Calcul précis pour mesurer les forces en présence, sagesse pour en sauvegarder l'équilibre, et ruse pour déjouer leur contrariété : trois qualités nécessaires qui supposent une grande intelligence.

Toutefois, si, grâce à « Amour », Ἔρως, elle sauve la permanence du monde en empêchant les contraires de se détruire mutuellement, la « divinité » ne peut empêcher la destruction de tous les êtres singuliers qu'Amour fait naître. Cette conséquence n'est pas qu'un effet du soleil (X, 3). Elle est générale. D'où le qualificatif d'« odieux » στυγερός, donné à l'« engendrement », τόκος (XII, 4). Ce qualificatif, comme je l'ai dit plus haut à propos des « œuvres hideuses », ἔργ' αἰδέηλα, du soleil (X, 3), n'a rien à voir avec une certaine conception moralisatrice de la sexualité, la considérant comme intrinsèquement mauvaise et honteuse. Il est inspiré par le sentiment très profond de quelqu'un qui constate que tous les êtres singuliers, parce qu'ils naissent, sont nécessairement voués à la mort et à la disparition, et qu'il en fait lui-même partie. Si le monde demeure dans sa structure, tous les êtres singuliers, πάντα, quant à eux, naissent et meurent, nécessairement. Et cela peut être insupportable.

Si l'on comprend bien le texte parméniénien tel qu'il est ici formulé, « les dieux », οἱ θεοί, seraient inférieurs à la « divinité », δαίμων. Ils seraient plusieurs, alors qu'elle est unique. Ils seraient même ses créatures. Ils ne seraient donc pas sur le même plan qu'elle. Quelle conception du monde divin cela induit-il ? Pourquoi, en particulier, Parménide les fait-il intervenir à cet endroit de son propos ?

Nous pouvons supposer sans risque de nous tromper que Parménide récusé l'existence des dieux, au sens, du moins, d'êtres personnels intervenant dans le cours des événements. C'est un réquisit de la démarche scientifique qui a été posé dès le début par les savants-philosophes. La reconnaissance de dieux intervenant dans le cours des choses est la négation même d'une investigation scientifique. Elle remet radicalement en cause la rationalité sur laquelle, seule, repose une recherche digne de ce nom. Pour les savants-philosophes grecs, le rapport à ce que l'on peut appeler avec beaucoup de précautions la « religion », est uniquement envisagé sous le rapport épistémique, sous celui de la croyance. Ce que l'on croit et raconte à propos des dieux relève non seulement de l'opinion, δόξα, mais également d'une opinion non fondée et indémontrable. Pour cette raison, ils qualifieront ces croyances par l'un de ses ressorts psychologiques : δεισιδαιμονία, « crainte des dieux », au sens de crainte infondée, superstition. Il est clair aussi pour eux, comme le laisse entendre Xénophane de Colophon avant Héraclite et Parménide, que le discours qu'un dieu tient est un discours humain qui lui est prêté. La vérité qu'il révèle n'a rien de divin.

Mais la « religion » a aussi une dimension sociale et politique majeure. On ne la remet pas en cause impunément. Certes, en même temps que les savants-philosophes grecs posent que la construction de la vérité est nécessairement l'affaire d'une pensée individuelle et non celle d'une communauté qui dicterait cette vérité à ses membres, qu'elle est une question posée par un « je », ce qui implique la confrontation avec d'autres « je », une partie du monde grec connaît une mutation socio-politique majeure, l'avènement de la démocratie. À la différence de la royauté ou d'un régime oligarchique, la démocratie est l'affaire de citoyens, de « je » qui confrontent leurs points de vue afin de déterminer le bien commun, lequel est à construire, car il n'est pas donné d'avance ni imposé par une autorité supérieure. La rationalité à laquelle se soumettent les savants-philosophes est aussi une exigence interne de

---

<sup>153</sup> *Ibid.*

la citoyenneté démocratique<sup>154</sup>. Pour cette raison, la « religion » grecque de l'époque classique ne peut-elle avoir dans de nombreuses cités, à commencer par Athènes, le sens et l'importance de ce qu'aura la *religio* pour les Romains. Mais, même ainsi réduite, elle pèse encore psychologiquement par les croyances, sociologiquement par les fêtes et les rites, et politiquement par le rôle de garant qu'elle tient pour les cités, en interne comme dans leurs relations avec les autres (elle garantit notamment les traités et autres accords). C'est pourquoi, si la recherche philosophique et la dynamique démocratique reposent en principe sur des bases communes, les mentalités et les institutions, avec tous les intérêts mis en jeu, ne sont pas prêtes à supporter une critique qui remettrait radicalement en cause ce qui les représente et les symbolise. Socrate ne sera pas le seul à en faire la cruelle expérience. S'attaquer à l'existence des dieux ou simplement les mettre à l'écart de l'analyse que l'on fait de la réalité exige donc quelques précautions.

Se préserver soi-même est déjà une raison suffisante pour mentionner positivement les dieux dans son discours savant. Mais il en est d'autres. L'une relève de la stratégie. Plutôt que d'attaquer frontalement et de susciter la riposte, n'est-il pas moins risqué et d'une efficacité plus sûre que d'investir la place en faisant croire le contraire à l'adversaire ? En l'occurrence, de prendre son langage et de le subvertir, de lui faire dire le contraire de ce qu'une écoute superficielle laisserait croire ? On ne mettra pas ouvertement en cause l'existence des dieux, mais on leur fera servir son propre propos. On sécularisera et même laïcisera leur influence. Ils seront mis au service d'un propos rationnel. Le bénéfice sera double, puisqu'on videra en même temps la croyance religieuse de son contenu. Comme j'espère le montrer quand j'aborderai le proème, j'estime que Parménide, en employant le terme de « déesse », θεά, en I, 22, veut signifier à ses pairs que son propos se substitue au discours religieux, en particulier à celui qui est tenu dans les Mystères, qu'il le subvertit et l'annule. Il n'est pas le premier : Héraclite avait choisi dans le même esprit de s'adresser aux hommes « sous les traits d'un oracle »<sup>155</sup>. Il se peut aussi que le choix d'écrire en vers plutôt qu'en prose relève de la même stratégie : se substituer aux poèmes anciens, homériques ou non, qui mettaient tout sur le compte des dieux.

Une autre raison d'introduire le divin est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, de garantir à la rationalité sa véritable pertinence tout en en signifiant les limites. Comprendre et expliquer le réel relève de l'activité intellectuelle, de l'esprit, de l'invisible. Par ailleurs, l'exercice rationnel de la raison atteste qu'il est impossible d'atteindre l'ultime raison qui expliquerait tout ou, plutôt, que cette raison n'existe pas. L'explication du réel se diffracte en une multitude infinie de causes, sans que l'on ne puisse jamais y mettre un terme. Ce qu'on appelait *regressus ad infinitum*, « la régression à l'infini ». L'une des raisons et des fonctions de la « religion » poliadée est justement d'exprimer que l'originnaire nous échappe, qu'il est en lui-même inaccessible, tout en le mettant à notre portée en l'énonçant comme Origène. Elle clôt l'investigation et la dispute sans fin en obligeant à retenir *hic et nunc* ce qui fera fonction d'Origène. Ce qu'elle sanctionne est certes temporaire et arbitraire. Mais elle ordonne de le considérer comme assuré et définitif jusqu'à ce qu'une situation nouvelle oblige à le réviser. Le discours scientifique et philosophique n'échappe pas à la règle. Y impliquer les dieux

---

<sup>154</sup> Dans l'introduction à son étude du concept de nature chez les Présocratiques, G. NADDAF annonce qu'il tentera « d'établir, contrairement à ce que la plupart des spécialistes prétendent, que chaque philosophe était actif au sein de son milieu politique et social, et souvent même au-delà de ces limites. En outre, chacun semble avoir été un défenseur du pouvoir de la loi et un ardent partisan de la démocratie ou de son équivalent, la toute nouvelle *isonomía*, et cela, même s'ils étaient tous issus de familles riches ou aristocratiques », *Le concept de nature chez les présocratiques*, p. 19.

<sup>155</sup> J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 77. Voir aussi, p. 20 et les commentaires aux frg. 142 et 143, p. 318 et 319.

relève sans doute encore du détournement. Mais le réduire à cela serait en manquer le sens profond. En invoquant le divin et en le plaçant dans le réel, le savant-philosophe signifie, en même temps, que la connaissance qu'il donne est de l'ordre de l'intelligence, de l'idéal, que le réel est rationnel (condition nécessaire pour le comprendre et l'exprimer), enfin que tout ce qu'il peut en dire, toutes les démonstrations qu'il peut en faire, n'est jamais complet et définitif, qu'il est toujours sujet à caution. Ce sont les raisons pour lesquelles c'est à ce moment de son exposé que Parménide fait intervenir la « divinité », δαίμων, et le dieu « Amour », Ἔρως.

Sur le rapport général à la « religion », Parménide n'innove pas totalement. Dans son texte, δαίμων est la substitution « religieuse » de la γνώμη que l'on rencontre, par exemple, dans ce fragment d'Héraclite : ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων, « le savoir ne consiste qu'en une seule chose : reconnaître qu'une pensée gouverne toutes choses à travers tout »<sup>156</sup>. Pour Parménide comme pour Héraclite, cette pensée est présente dans la totalité des choses. Elle leur est immanente. Elle entre dans leur constitution même. Elle ne leur est pas externe. Elle n'est pas celle d'un dieu particulier qui, doté d'une intelligence et d'une volonté propres, pourrait être compris comme Créateur et comme Providence, Πρόνοια, ou, à l'inverse, comme un être malveillant, un « démon » au sens chrétien du terme. Sur ce point, Parménide signerait le propos d'Héraclite, selon lequel nul dieu ni homme n'a fait ce monde-ci<sup>157</sup>. Δαίμων contient plutôt l'idée de « destin », au sens d'une réalité de fait à laquelle on ne peut rien changer. Elle se rapproche de « nécessité », ἀνάγκη. Ici, elle est mentionnée plus particulièrement là où s'opèrent les transformations du monde, là où se rencontrent les forces de Feu et celles de Nuit. Dans le vers 2, l'Éléate dit que de la couronne de feu jaillit un « lot », αἶσα, de flammes. Le terme αἶσα peut être tenu pour un équivalent poétique du mot commun κληρος, ou même de μοῖρα, utilisé en prose et en poésie. L'intelligence qui est dans les choses a pour fonction spécifique de réguler les « puissances », δυνάμεις, pour que l'équilibre entre elles soit constamment sauvegardé et que, ainsi, le monde persiste. C'est en cela que consiste sa « gouvernance » : πάντα κυβερνᾷ, elle « gouverne tout ». Le verbe κυβερνάω est emprunté par métaphore au monde marin. Il qualifie le travail et la responsabilité du pilote, qui est de manœuvrer le navire de telle sorte que celui-ci évite les écueils, résiste aux tempêtes, échappe aux attaques, garde le cap et parvienne à destination.

Elle « tient les parts », κληροῦχον, dit justement Aëtius ou sa source. La « part » de flammes est intelligemment déterminée, comme si elle faisait l'objet d'une décision. La δαίμων a une fonction semblable à celle que la « pensée », γνώμη, occupe dans le « monde » d'Héraclite, lequel est constitué d'un seul élément, le feu, lequel se transforme : « Ce monde-ci, le même pour tous, que nul dieu ni homme n'a fait, mais qui était toujours, qui est et qui sera : un feu éternel, s'allumant en mesures (μέτρα) et s'éteignant en mesures (μέτρα) »<sup>158</sup>. « Le soleil, dit encore Héraclite, [...] ne transgresse pas ses limites. Car s'il les franchit, les Érinyes, servantes de la justice (Δίκης), le découvriront »<sup>159</sup>. Parménide a insisté (VIII, 14 et 16) pour dire lui aussi que le monde tout entier est soumis à l'ordre de Δίκη et d'Ἀνάγκη,

<sup>156</sup> Texte grec et traduction de J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 95, p. 280 (DK, 22 B 41 ; M. MARCOVICH, 10 ; M. CONCHE, 64).

<sup>157</sup> Texte cité au paragraphe suivant.

<sup>158</sup> Traduction J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 48,1 (DK, 22 B 30 ; M. MARCOVICH, 51 ; M. CONCHE, 80). Nous avons vu avec P Chantraine que μέτρα et μήτις ont la même racine.

<sup>159</sup> Frg. 74 récemment trouvé. Traduction J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, p. 260.

appellations qui préfigurent et préparent ce que les savants d'aujourd'hui nomment des « lois », terme qui, faut-il le remarquer, provient du monde de la justice<sup>160</sup>.

Pour autant, les indications que donne Parménide dans les frg. XII et XIII restent assez floues concernant la nature et les fonctions qu'il attribue aux dieux et aux divinités. De nombreuses questions demeurent en suspens. Par exemple, les savants se demandent si la δαίμων, des frg. XII et XIII est la même que celle dont parle Parménide dans le proème (I, 3) et si elle est également la même que la θεά, qui l'accueille dans sa demeure (I, 22). Par ailleurs, quels rapports entretiennent-elles avec ces abstractions personnifiées que sont Δίκη, « Justice », Ἀνάγκη, « Nécessité », Μοῖρα, « Destin », Θέμις, « Droit », dont nous avons rencontré quelques-unes dans le frg. VIII et que nous retrouverons dans le proème ? D'autres « intervenants », telles les « Filles de Soleil », Ἡλιάδες (I, 9), sont-ils à mettre sur le même plan ? La suite du *Poème* et l'étude du proème au chapitre suivant devraient nous permettre d'éclaircir ces questions.

#### e) De la Lune et de la Terre : frg. XIV-XVa

*À propos de la Lune :*

##### Frg. XIV

Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...  
Lumineuse la nuit, errante autour de la terre, lumière d'un autre...

##### Frg. XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.  
le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

*À propos de la Terre :*

##### Frg. XVa

ὑδατόριζον  
enracinée dans l'eau

Là encore, ces quelques fragments de vers sont certainement loin de représenter ce que Parménide a pu dire sur un certain nombre d'astres<sup>161</sup>. Malheureusement pour nous, ils sont beaucoup trop réduits pour nous permettre de savoir si le modèle diacosmique précédemment décrit a permis à l'Éléate d'exposer et d'expliquer de manière satisfaisante ce que lui imposait l'observation. Nous ne saurons donc pas si les deux beaux néologismes, l'un, νυκτιφαῆς<sup>162</sup>,

<sup>160</sup> La filiation n'est sans doute pas évidente. Elle est probablement intervenue comme une greffe, avec le retour à l'Antiquité et la relève de la science antique, au moment de la Renaissance. D'après le *Dictionnaire historique de la langue française*, s. u. LOI, le sens de « formule générale exerçant une corrélation entre des phénomènes physiques » s'est réalisé au xvii<sup>e</sup> s. dans les sciences (1677), puis s'est dégagé « vraiment de l'idée d'une volonté transcendante ou de la nature des choses qu'avec la conception moderne de la science, vers la fin du xviii<sup>e</sup> et au xix<sup>e</sup> siècle ».

<sup>161</sup> W. JAEGER a cru trouver dans la *Métaphysique* d'ARISTOTE (Z, 15, 1040 a31) un nouveau fragment concernant le soleil : περὶ γῆν ἰὸν νυκτικρυφῆς... « allant autour de la Terre, caché la nuit » (« Ein verkanntes Fragment des Parmenides », *Rheinisches Museum*, 100, 1957, p. 42-47), et M. UNSTERSTEINER l'a intégré comme frg. XIIIa (*Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Firenze : La « Nuova Italia », 1958, p. 162). Mais ils n'ont pas été suivis par les commentateurs, sauf par L. COULOUBARITSIS. Voir E. SPINELLI et FR. TRABATTONI, « Discussioni », *Elenchos*, 12, 2/1991, p. 303-318 ; M. CONCHE, p. 239.

<sup>162</sup> Νυκτιφαῆς est une correction proposée par SCALINGER et adoptée par tous. Les manuscrits donnent deux mots : νυκτὶ φῶς, « de nuit, lumière ».

forgé pour qualifier la Lune, et l'autre, ὑδατόριζον, pour caractériser la Terre (ou terre), sont à prendre au sens littéral, « lumineuse la nuit » et « enracinée dans l'eau », ou s'ils traduisent le caractère « mixte » de leur composition, comme résultat de la rencontre de contraires que sont bien le « feu » et la « nuit » pour la Lune – νυκτιφάεξ, « de nuit et de lumière » – mais seulement « d'eau et de terre », ὑδατόριζον, pour la Terre.

S'il faut en croire Aëtius, qui précise cela à la suite du passage cité plus haut, la Lune serait, d'après Parménide, « un mélange d'air et de feu », συμμιγῇ [...] εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ'ἀέρος καὶ τοῦ πυρός<sup>163</sup>. Elle a « le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil », αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο. L'Éléate n'est pas le premier à avoir observé que la lumière principale qui émane de la Lune ne lui est pas propre mais qu'elle est un reflet du soleil (frg. XIV). Ce mérite reviendrait à Thalès<sup>164</sup>. On ne se laissera pas piéger par la formulation, laquelle peut laisser croire que, « en cherchant sans cesse du regard les rayons du soleil », la Lune aurait la face constamment tournée vers lui. Les Anciens avaient bien constaté que la Lune, lorsqu'elle est pleine, semble présenter une « face », πρόσωπον. En X, 4, Parménide a même qualifié cette face de « ronde » : κύκλωπος σελήνης. Mais cette face est toujours dirigée vers la Terre. Elle reste visible, même quand c'est la phase de nouvelle Lune, que l'astre se trouve entre le Soleil et la Terre et que, pour nous, il est uniquement éclairé par la lumière secondaire que réfléchit la Terre. Nous en connaissons l'explication : la rotation de la Lune sur elle-même est parfaitement synchrone avec sa révolution autour de la Terre. Parménide dit seulement que la partie la plus lumineuse de la Lune est toujours orientée vers sa source, le soleil.

Quant au qualificatif ὑδατόριζον, « enracinée dans l'eau », donné par une scholie en marge d'un texte de saint Basile qui récuse qu'un corps lourd et dense puisse ne pas s'enfoncer dans l'eau<sup>165</sup>, je me permets de renvoyer à l'analyse de M. Conche, qui rassemble ce que les Anciens ont pu dire des conceptions de Parménide à propos de la Terre, et qui conclut ainsi : « La terre "enracinée dans l'eau" est la terre avec sa végétation, sa flore et sa faune, bref la terre vivante », p. 242. J'ajouterai seulement que cette précision de Parménide s'inscrit alors pleinement dans la perspective générale qui est la sienne à cet endroit de son *Poème* : celle de la reproduction. C'est comme si la terre et l'eau formaient un couple. Dans ce cas, « terre », γῆ, n'est pas à entendre au sens de « planète Terre », mais de l'élément solide qui entre dans sa composition, et qui, en s'associant à l'eau, ὕδωρ, génère les vivants. Xénophane de Colophon écrivait de son côté : « Tout ce qui naît et croît est composé de terre et d'eau », γῆ καὶ ὕδωρ πάντ'ἐσθ'ὅσα γίνονται ἢ δὲ φύονται (DK, 21, B 29, p. 136 ; trad. L. Reibaud, *Xénophane de Colophon*, p. 50-51) ; « c'est de la terre et de l'eau que tous nous naissons », πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα (DK, 21, B 33, p. 136 ; trad. L. Reibaud, *Xénophane de Colophon*, p. 54-55).

### C/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI

Les hasards de la transmission ont fait que le second domaine pris comme référence par Parménide est un peu plus étoffé que le précédent et peut, en conséquence, nous fournir des indications précieuses pour son interprétation. Mais les citations ne le couvrent pas entièrement. Elles ne concernent que deux secteurs du monde des hommes : la procréation et la pensée. Des témoignages comme ceux que j'ai cités plus haut au début de cette section,

<sup>163</sup> AËTIUS, II, 7, 1 (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 335 b 20-22 = A 37 II).

<sup>164</sup> AËTIUS, II, 28, 5 (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 358 b).

<sup>165</sup> Le passage en question de l'*Hexaëmeron* de St BASILE DE CESAREE a été reproduit et traduit par D. O'BRIEN et J. FRERE, *Le Poème de Parménide*, p. 71.

dans les remarques préliminaires, évoquent encore d'autres domaines, comme, par exemple, l'alimentation ou l'âme. C'est d'autant plus regrettable que cela nous empêche de voir comment, dans un champ déterminé, l'Éléate essayait de rendre raison de l'ensemble des phénomènes par la « théorie » générale que les frg. XII et XIII ont révélée, et ce l'est d'autant plus que ce champ est sans aucun doute celui qui a servi de référence pour établir son modèle interprétatif de la genèse permanente de la totalité des êtres singuliers.

**a) La reproduction sexuée : fr. XII, 4-6, XVII et XVIII**

**Frg. XII, 4-6**

πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle [la divinité] commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange,  
 [5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις  
 poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse,  
 ἄρσεν θηλυτέρῳ.  
 le mâle à la femelle.

**Frg. XVII**

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κόρυας...  
 Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches,  
 [les filles...]

**Frg. XVIII**

Femina virque simul Veneris cum germina miscent  
 Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de  
 [Vénus,  
 venis, informans diverso ex sanguine virtus  
 issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs  
 [opposés,  
 temperiem servans bene condita corpora fingit.  
 façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
 nam si virtutes permixto semine pugnent  
 Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
 [5] nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
 et qu'ainsi elles ne forment pas qu'une seule dans le corps issu du  
 [mélange, funestes,  
 nascentem gemino vexabunt semine sexum.  
 elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.

**XII, 5-6 : πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις / ἄρσεν θηλυτέρῳ.**  
 poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse, le mâle à la  
 [femelle.

La disposition qui pousse la femelle à s'unir au mâle et inversement est énoncée comme une loi qui s'impose à tous les êtres sexués. Elle n'est pas réservée à l'homme. Elle est mise au compte de la « divinité », δαίμων, et non à celui d'Amour, Ἔρως. J. Frère a pensé que



c'était à tort<sup>166</sup>. Il aurait raison si les deux divinités en question étaient des êtres autonomes. Ce qui n'est pas le cas. Il n'y a qu'une logique rationnelle de la totalité des choses, dans sa composition comme dans son organisation, logique que Parménide nomme δαίμων. Amour, Ἔρως, quant à lui, n'est qu'une dimension de cette organisation, dimension fondamentale, certes, puisqu'elle consiste à faire opérer aux forces spécifiques, σφετέραι δυνάμεις (IX, 2), des contraires le contraire de ce qu'elles devraient produire, mais dimension seconde. Le contexte limite le propos à la reproduction des êtres sexués. Mais il doit s'entendre métaphoriquement de la totalité des choses.

### XVII :

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...

Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches,

[les filles...

Sans le contexte de la citation, ce très court fragment resterait bien énigmatique. Il s'agit toujours de la reproduction des humains, à considérer sans doute comme représentative de la reproduction des êtres sexués. D'après son citateur, le médecin Galien, qui cite ce propos de Parménide à l'appui de sa propre thèse, les mâles se formeraient dans la partie droite de l'utérus et les femelles dans la partie gauche. Mais la confrontation avec d'autres témoignages qu'intègre M. Conche dans sa discussion, p. 258-260, donne à penser que la compréhension de ce fragment est un peu plus complexe. Par « parties droites » et par « parties gauches », écrit M. Conche, p. 258-259, il ne faut pas entendre « seulement la partie droite ou gauche de l'utérus. Il faut songer aux parties droites ou gauches des organes génitaux, aussi bien masculins et féminins ». Et de citer ce passage d'Aëtius : « Selon Anaxagore et Parménide, le sperme en provenance du testicule droit descend vers la partie droite de la matrice et celui en provenance du testicule gauche vers la partie gauche ; s'il y a interversion dans la projection, ce sont des femelles qui naissent » (Aëtius, V, 7, 4<sup>167</sup>). Dans ces conditions, commente M. Conche, « on a des mâles dans un seul cas et des femelles dans les trois autres cas – étant entendu que, dans le cas où le sperme issu des parties droites aboutit dans les parties gauches, ladite “femelle” n'est qu'un mâle efféminé », p. 259<sup>168</sup>.

La question qui est posée est celle de la détermination du sexe de l'être à venir. Comment Amour s'y prend-il pour que les deux « forces » contraires qui caractérisent les mâles et les femelles se conjuguent pour produire ensemble des êtres qui soient tantôt mâles et tantôt femelles, tout en ayant des traits qui proviennent des deux à la fois et selon une proportion tout à fait variable ? La réponse originale<sup>169</sup> de Parménide est d'attribuer ces déterminations non pas aux êtres sexués eux-mêmes qui se rencontrent mais à la situation aléatoire que crée la position des organes génitaux. Ces organes, en effet, sont doubles. Chacun d'eux conserverait intégralement l'une des deux forces spécifiques que sont les caractères mâles et les caractères femelles. Chaque être singulier est un combiné des deux, avec des traits plutôt mâles ou plutôt femelles. Mais chacun porte et transmet dans son

<sup>166</sup> J. FRERE, « Aurore, Éros et Ananké. Autour des dieux parméniens (fr. 12-fr. 13) », p. 462.

<sup>167</sup> PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, t. XII<sup>2</sup>. *Opinions des philosophes*. Texte établi et traduit par G. LACHENAUD, Paris : Les Belles Lettres, 1993, p. 171.

<sup>168</sup> M. CONCHE, p. 259, trouve une confirmation de ce témoignage d'AËTIUS dans celui d'ARISTOTE, qui dit qu'ANAXAGORE et d'autres naturalistes (parmi lesquels il faut inclure PARMENIDE) affirment (*Gen. an.*, IV, 1, 763 b 33 s.) que « le mâle vient des parties droites, la femelle des parties gauches, comme dans l'utérus les mâles sont à droites, les femelles à gauche ».

<sup>169</sup> AËTIUS cite PARMENIDE aux côtés d'ANAXAGORE pour cette explication. Et ARISTOTE parle d'ANAXAGORE et des naturalistes. Mais si ANAXAGORE est plus jeune que PARMENIDE – il aurait vécu entre 500 et 428 –, la paternité de la thèse en revient à ce dernier.



qu'elle peut entraîner du seul fait des aléas de la migration de la semence du mâle vers l'utérus de la femelle. Ni la divinité, δαίμων, ni Amour ne peuvent l'empêcher. D'où le jugement de valeur que porte Parménide pour la troisième fois : les puissances sont « funestes », *dirae* (XVIII, 5). Il se peut que le terme grec rendu en latin par *dirus* soit δεινός, dont l'un des sens, d'après le Bailly, est « mauvais », « malfaisant », « funeste ». Dans ce cas, le mot serait à rapprocher des deux autres qualificatifs employés précédemment par l'Éléate pour parler des effets du soleil et de la génération, « hideux » pour les premiers, « odieuse » pour la seconde. En effet, δεινός a aussi le sens de « effrayant », « terrible », et entre souvent dans des expressions comme « terrible ou effrayant à voir ou à entendre ». Substantivé, il signifie « chose horrible », τὸ δεινόν.

## b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI

### Frg. XVI

Ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
 En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange  
 [des membres aux courbes multiples,  
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
 ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que  
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
 pense la nature des membres chez les hommes est la même chose  
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πνέον ἐστὶ νόημα.  
 qu'en toutes choses et en tout ; en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.

Quand, au début de cette section du présent chapitre, j'ai voulu savoir l'étendue des domaines que recouvrait la partie correspondante du *Poème* de Parménide, j'ai mentionné quelques affirmations recueillies par les uns et les autres chez les auteurs anciens, affirmations qui laissent entendre que l'Éléate avait abordé, en plus de la reproduction sexuée, l'appétit, la vue et les couleurs, la mémoire et l'oubli, le sommeil, les sensations et l'âme. Ce dernier fragment concernant l'espèce humaine traite de l'activité intellectuelle. Son interprétation est discutée. On ne s'en étonnera pas désormais : elle diverge grandement selon les auteurs. M. Conche, p. 243-257, B. Cassin, p. 140-144, et J. Bollack, p. 314-328, présentent chacun à sa manière les analyses de ceux qui les ont précédés tout en proposant leur propre interprétation. Bien des difficultés tomberaient d'elles-mêmes, cependant, si l'on ne commettait pas de graves erreurs dans la lecture du texte.

Le fragment se compose de trois phrases dont chacune, y compris la première, est donnée comme l'explication de la précédente : elles sont toutes introduites par un γάρ, « en effet ». Elles sont donc fortement liées entre elles et avec ce qui les précédait dans le *Poème*.

**XVI, 1-2a :** Ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
 En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange  
 [des membres aux courbes multiples,  
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται·  
 ainsi la pensée est présente aux hommes ;

Le texte de cette première phrase fait difficulté à quatre endroits :

1/ Les manuscrits offrent plusieurs variantes à la place de ἐκάστοτ', « à chaque fois » : ἕκαστος, « chacun », ἐκάστω, « à chacun », ἐκάστον, « chacun » (c.o.d.). Mais, sans entrer dans la discussion, il ne fait pas de doute que la leçon à retenir est ἐκάστοτ', « à chaque fois ».

2/ κρᾶσιν est la forme attestée par tous les manuscrits. Mais comme la proposition n'a pas de sujet exprimé, Estienne a proposé de lire le nominatif κρᾶσις. Il a été suivi par d'autres éditeurs et commentateurs. D'ailleurs, c'est sans doute la même raison qui avait poussé un scribe à remplacer l'adverbe ἐκάστοτ', « chaque fois », par le pronom au nominatif ἕκαστος. L'accusatif κρᾶσιν est la leçon qui s'impose.

3/ Une divergence oppose les deux citateurs sur le dernier mot du premier vers. Πολυκάμπτων, « aux courbes multiples » est l'adjectif donné par Aristote, πολυπλάγκτων, « qui erre de tous côtés » (d'où un sens secondaire : « qui est toujours en mouvement ») ou « qui fait errer de tous côtés », est celui que donne Théophraste. Πολυκάμπτων a l'inconvénient d'être un hapax. Par ailleurs, on estime qu'Aristote citait de mémoire et qu'il a pu être influencé, dit M. Conche, p. 245-246, par un passage du *Timée* (44 e) où il est question de « membres longs et flexibles », καμπτά. Ce double inconvénient doit cependant être relativisé. Parménide n'est pas avare de néologismes, comme on l'a souvent constaté. Par ailleurs, le composé πολύκαμπος n'est pas une forme improbable : elle est très proche de πολυκαμπής attesté par ailleurs, en particulier dans le *De sensibus* de Théophraste (65, 1 et 66, 10). Le choix de la leçon à retenir dépendra du sens qui convient dans la phrase. Rapportés à ce que nous avons déjà lu du *Poème*, les deux adjectifs sont possibles : πολυκάμπτων fait référence aux formes circulaires, sphères et couronnes, qui caractérisent l'ordre cosmique (cf. VIII, 43 ; XII, 1-3) ; πολυπλάγκτων à l'errance des mortels « bicéphales » (cf. VI, 5 et 6 ; VIII, 28 et 54).

4/ La dernière divergence concerne le verbe du second vers : Théophraste rapporte le parfait παρέστηκε et Aristote le présent παρίσταται. Cette dernière forme est amétrique. « Il est probable, dit M. Conche, p. 246, qu'elle a été induite par le παρίστατο du vers d'Empédocle qu'Aristote avait encore dans l'esprit (1009 b 21) ». On retiendra donc la leçon donnée par Théophraste, avec le v éphelestique que lui ont ajouté les éditeurs.

Les principales de ces difficultés seraient supprimées – et l'intelligence du texte en serait aussi grandement facilitée – si l'on s'avisait, comme pour d'autres fragments, que celui-ci n'est pas fermé sur lui-même, qu'il continue un développement engagé précédemment. Ce qui, me semble-t-il, n'a été observé par personne<sup>171</sup>. Plutôt, donc, de chercher un sujet dans la première proposition comparative ou, comme B. Cassin (après d'autres), de considérer que c'est le même sujet, énoncé dans la proposition principale, νόος, qui vaut pour les deux<sup>172</sup>, le plus simple et le plus satisfaisant du double point de vue de la construction et du sens est de considérer que le sujet implicite de la proposition comparative reprend un terme qui a été énoncé juste avant et, cela, à propos d'une affirmation dont le fragment XVI donne une explication (la phrase commence par un γάρ, « en effet »). Or, me semble-t-il, le seul terme qui puisse être mis ici en équivalence avec νόος, « pensée », est « divinité », δαίμων : le νοῦς (ou νόος) est aux hommes ce que la δαίμων est à l'ensemble des choses, de l'univers en particulier.

<sup>171</sup> En dernier lieu, M. ANNEE traduit ainsi le premier vers : « Car, de même qu'à chaque fois il y a maintien du mélange uniforme des membres partout errants », M. ANNEE, *Parménide. Fragments Poème*, p. 179. R. D. MCKIRAHAN, *Philosophy before Socrates* : « For as each person has a mixture of much-wandering limbs, so is thought present to humans », et, plus récemment, in A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, « For as is the temper which it has of the vagrant body at each moment, so is mind present to men », p. 94.

<sup>172</sup> L'énonciation du sujet commun reportée dans la proposition principale est un gallicisme, non un hellénisme.

La locution ἔχει κρᾶσιν est équivalente au verbe simple κεράννυσι, comme le sont en français « faire le mélange » et « mélanger ». Le remplacement du verbe simple par une locution composée du verbe ἔχω suivi d'un substantif à l'accusatif du même radical que le verbe simple est très fréquent en grec. Il n'y a donc pas à donner à ἔχει, comme le fait J. Bollack, p. 315, le sens fort de « tenir » ou « maintenir » qu'il a en I, 12 et 14, ou en VIII, 15.

Le terme κρᾶσις reprend les termes μίξις, « mélange » de XII, 4, à propos de toutes choses, μιγῆν, « se mélanger » de XII, 5, et *permixto*, « mélangé » de XVIII, 4 et 5, à propos de la génération humaine. Faut-il voir une nuance entre les deux notions et une application distincte ? Μίξις (ainsi que le verbe μίγνυμι, dont ce nom dérive et dont μιγῆν est l'infinitif aoriste) désigne normalement un mélange de choses qui n'implique pas forcément leur dissolution dans le produit qui en résulte. Κρᾶσις l'implique. Le premier terme convient pour parler de « lumière » et de « nuit », qui demeurent intactes dans leurs composés. Le second est approprié à toutes les réalités singulières produites par la rencontre de « lumière » et de « nuit », c'est-à-dire à tout ce qui est réellement et que Parménide nomme ici « membre », μέλος.

Ce substantif μέλος, « membre », justement, fait difficulté aux yeux de la plupart des commentateurs, même lorsqu'ils considèrent que ce premier vers concerne les hommes et non l'univers. Le terme français « membre », qui correspond le mieux au terme grec, s'entend, il est vrai, de manière plus restreinte qu'en grec : il désigne seulement les parties articulées, distinctes du reste du corps (tête et tronc). Le terme grec peut désigner toutes les parties du corps. Du reste, il est souvent associé à μέρος, « partie », terme avec lequel la différence d'une seule lettre invite à faire le rapprochement. Mais il s'en distingue par une connotation importante. « Le mot désigne les membres en tant qu'ils sont le siège de la force corporelle », dit Chantraine<sup>173</sup>. En désignant les êtres par ce terme, l'Éléate indique qu'ils sont le siège des « forces », δυνάμεις, qui président à leur propre formation et transformations, que celles-ci ne leur sont pas extérieures.

L'emploi ici de μέλος à propos de l'univers est également hautement significatif du point épistémique. Dans ce début du frg. XVI, Parménide prend l'ordre cosmique comme modèle de l'ordre humain (Ὡς, « de même que »..., τὼς, « ainsi »...). Ce dernier n'est qu'un cas particulier du précédent. Comme je l'ai déjà noté, une proposition ne peut être scientifique que si elle est générale et universelle. Dans son extension la plus large, elle implique que la totalité forme un tout, qu'elle soit organisée et cohérente comme l'est, justement, un corps humain, c'est-à-dire, un corps humain vivant, un être humain ayant un principe d'unité et d'action. Cette comparaison a été quasi explicitement affirmée en VIII, 55, quand il a été dit que les mortels ont interprété le « corps », δέμας, en contraires, δέμας désignant un « corps vivant » (cf. aussi VIII, 59). Dans la démarche scientifique, l'être humain vivant est en réalité la référence première, même si, au terme de la démarche, il est présenté comme le cas particulier d'une loi plus générale<sup>174</sup>. Donc, si, dans la présentation des choses, on a pu faire apparaître l'être humain comme un « microcosme », un univers en miniature, en réalité, c'est l'univers qui a d'abord été envisagé comme un être humain en grand, ce que ne suggère pas l'appellation de « macrocosme ». On aurait dû inventer un mot comme \*méganthrope. J'ai également noté, plus haut, à propos du frg. XII, que la description que Parménide donnait de la genèse permanente du cosmos se présentait comme une métaphore de l'accouplement et de

<sup>173</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 657.

<sup>174</sup> Dans *Phèdre*, 264c, PLATON écrira même : « tout discours, doit être constitué à la façon d'un être vivant, qui possède un corps à qui il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un milieu et des extrémités, écrits de façon à convenir entre eux et à l'ensemble », trad. L. BRISSON, in *Platon, Œuvres complètes* (dir. L. BRISSON), p. 1281.

l’embrassement. Il me semble que, en déplaçant le terme de μέλος de la proposition principale dans la comparative, l’Éléate entend exprimer que le monde forme un tout et une unité à la manière d’un être vivant, que ce sont les mêmes lois qui s’exercent partout et en tout, et que c’est une condition épistémique.

En conséquence, si la proposition comparative concerne la fonction de la δαίμων dans l’univers, l’adjectif qui clôt le premier vers ne peut être que πολυκάμπτων, « aux courbes multiples ». À lui seul il résume la configuration du monde cosmique que le frg. XII a laissé entrevoir. La leçon πολυπλάγκτων donnée par Théophraste serait donc fautive.

**XVI, 2b-4a :**

τὸ γὰρ αὐτό  
car ce que pense

ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
la nature des membres est précisément la même chose chez les hommes  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί·  
qu’en toutes choses et en tout.

La seconde phrase du frg. XVI, reprend et justifie la première : elle est également introduite par un γάρ, « en effet ». Son interprétation diverge, comme le montre notre panel habituel de traductions :

J. Frère : « Car l’objet qu’apprehende la nature de nos membres, c’est un seul et même objet pour tous les hommes et pour chacun », p. 151.

L. Couloubaritsis : « car le même est, chez les hommes, en tous et en chacun, (la) nature des membres qui réfléchit », p. 549.

M. Conche : « Car, chez les hommes, en tous et en chacun, la nature du corps est cela même qui pense », p. 212.

B. Cassin : « car c’est un même ce dont s’avise la nature des membres et pour tous les hommes et pour tout » [ou : « pour les hommes, pour tous et pour chacun »], p. 115.

J. Bollack : « car ceci-même, c’est là que conçoit la croissance des membres chez les hommes, et chez tous, et chez chacun », p. 313.

Les principales difficultés d’interprétation tomberaient, me semble-t-il, si l’on respectait la construction de la phrase. Il est étrange que personne<sup>175</sup> n’ait vu que le premier des deux καί qui précèdent les pronoms-adjectifs πᾶσιν et παντί n’est pas une conjonction de coordination (= « et »), mais un adverbe appelé par le αὐτό du début de la phrase. Cette construction est classique après des adjectifs ou adverbes qui marquent l’égalité ou la ressemblance, tel que αὐτό, « même ». Ce premier καί équivaut à un « que » en français. Il faut donc comprendre ainsi la structure de la phrase : « ce que pense la nature des membres chez les hommes est précisément *la même chose qu’* (τὸ αὐτό... καὶ ...) en toutes choses et en tout ». Les commentateurs ne sont pas d’accord, en effet, sur l’interprétation des deux derniers pronoms-adjectifs, πᾶσιν et παντί. Faut-il les rapporter à ἀνθρώποισιν, comme le font la plupart d’entre eux ? Faut-il les dissocier et rapporter le premier à ἀνθρώποισιν et considérer le second comme indépendant et désignant la totalité des choses, comme le fait

<sup>175</sup> Y compris, en dernier ressort, M. ANNEE, *Parménide. Fragments* Poème : « car c’est du même “Est” que la nature des membres est animée, pour les hommes, comme pour toutes les choses, comme pour le tout », p. 179-181 ; M. D. MCKIRAHAN, in A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, « for it is the same as the awareness belonging to the nature of the body for all and each », p. 94 ; ou encore P. CURD, « for the same is what the nature of limbs thinks in humans, both in all and in each », dans son étude de ce fragment, « Thought and Body in Parmenides », p. 116.

B. Cassin ? Mais la question n'est pas à poser. Pour étayer ces deux hypothèses, il faudrait qu'il n'y ait pas de καί entre ἀνθρώποισιν et πᾶσιν. Par contre, c'est respecter la structure de la phrase que d'y voir une comparaison.

Quant au sens précis à donner respectivement à πᾶσιν et à παντί, la question reste ouverte. Ou bien πᾶσιν signifie « toutes choses » dans leur diversité (= τὰ πάντα ; τὰ ἐόντα) et παντί opère une extension maximale en désignant les mêmes choses dans leur totalité, sans exclusion aucune (= τὸ πᾶν ; τὸ ἐόν) ; ou bien πᾶσιν exprime cette extension maximale et παντί les envisage chacune dans leur singularité. L'expression peut sembler redondante. Par cette insistance, Parménide veut sans doute signifier que sa thèse est vraiment universelle. Ce redoublement n'est pas unique dans le *Poème*. Il est l'équivalent de δια παντὸς πάντα de I, 32 ou de πάντη πάντως de IV, 3. Le « transmonde », διάκοσμος est « semblable en tout » ἐοικώς πάντα (VIII, 60).

Cette seconde phrase du fragment reprend la comparaison qui est exprimée dans la première : ce qui se passe pour l'univers tout entier est précisément la même chose que ce qui se passe pour l'homme. Mais elle va beaucoup plus loin en affirmant deux choses importantes :

La première, qu'il n'y a pas seulement similitude ou analogie mais identité entre le monde et l'homme en ce qui concerne cet « objet » (ὅπερ, « ce que précisément ») que « la nature des membres “φρονέει” ». B. Cassin est convaincue que ce passage est à rapprocher du frg. III, où, comme tout un chacun, elle y lit l'identité du penser et de l'être. Nous serions « ici dans la transposition doxique du frg. III : l'identité n'est pas construite par le redoublement de l'être et du penser, mais par le redoublement de l'âme du monde et de l'âme des hommes, caractéristique d'une physique intégrale », p. 144. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de faire ce rapprochement. Le sujet abordé ici est tout autre. Ce qui est affirmé est que l'intelligence et d'autres facultés (φρονέει) qui se manifestent dans les choses et qui sont attribuées à la δαίμων et, par assimilation, à la θεά, à Ἔρως, ou aux autres θεοί éventuels sont les mêmes que celles qui sont attribuées au νοῦς (ou νόος), « pensée », chez les hommes.

La seconde affirmation porte justement sur cette réalité (ὅπερ), sa nature et son origine. Faute de pouvoir le déterminer, quelques commentateurs ont cru trouver la solution en considérant que le verbe φρονέει était ici intransitif et, donc, que μελέων φύσις, « la nature des membres », était le sujet réel, apposé à ὅπερ : ainsi, parmi d'autres, M. Conche et L. Couloubaritsis cités ci-dessus. Mais c'est vraiment forcer le texte et aller contre une lecture évidente. La phrase serait écrite autrement ou comporterait nécessairement un indicateur pour signifier cette apposition.

L'activité que mènent, de façon identique, la divinité et l'homme est définie par un verbe : φρονέειν (φρονεῖν en attique). Ce terme n'a pas d'équivalent en français. Dans la très longue notice qu'il consacre au mot φρήν, dont le verbe φρονέειν dérive, Chantraine le rend par ces trois équivalents : « être avisé, penser, avoir des sentiments »<sup>176</sup>. Quant au terme source, φρήν, il en exprime ainsi la richesse sémantique : « “diaphragme” ou “péricarde” ?, plus vaguement “entrailles”, “cœur”, comme siège des passions, “esprit”, siège de la pensée, “volonté” »<sup>177</sup>. Le verbe φρονέειν renvoie donc à l'ensemble des fonctions qui caractérisent le psychisme humain, mais que l'Éléate étend à l'ensemble des choses. La première et la principale de ces fonctions est la capacité de comprendre, l'intelligence. Dans ce cas, le verbe est synonyme de νοεῖν, « penser », qu'évoque le νόος, « intelligence », mentionné dans la

<sup>176</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u. φρήν, p. 1183.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 1182.

phrase précédente, mot de la même racine que νοῦν. La seconde, qui lui est associée, relève plutôt du ressenti, du sentiment. Elle implique de l'énergie, du dynamisme, du « cœur ». Traduire par « penser » comme je l'ai fait faute de trouver mieux réduit donc le sens du mot à une seule de ses facettes.

L'Éléate précise que cette activité complexe est un acte de la « nature des membres », μελέων φύσις. Il énonce ici clairement ce qu'il entend aussi bien par les dieux et divinités que par l'intelligence humaine et répond ainsi à la question que j'ai laissée plus haut en suspens. Ce sont des propriétés des êtres, des facultés. Celles-ci ne sont ni extérieures ni transcendentes, mais totalement immanentes. Elles ne sont pas elles-mêmes des êtres, des substances ou des essences. Le pilotage qu'elles assurent (cf. le κυβερνᾶ, « gouverne », qui qualifie l'action de la δαίμων, XII, 3) ne surplombe pas les êtres, il leur est interne<sup>178</sup>. Nous pourrions les qualifier de « forces », δυνάμεις, puisque tel est le terme que l'Éléate utilise à propos de « Lumière » et de « Nuit » (XII, 2) et à propos des puissances qui interviennent dans la formation des vivants (XVIII, 2 et 4). Elles font partie de la « nature », φύσις, et en partagent les lois, même si elles sont invisibles et insaisissables en elles-mêmes. Et, comme eux, elles y occupent la place centrale, comme cela est dit de la δαίμων, en XII, 3, laquelle est « au milieu », ἐν δὲ μέσῳ, et comme cela est signifié par la place centrale qu'occupe le terme « pensée », νόϋς, en IV, 1.

Parménide n'est pas le premier à considérer que le divin et l'intelligence de l'homme sont du même ordre. Héraclite avait écrit, entre autres propos du même genre : « Le savoir, τὸ σοφὸν, ne consiste qu'en une seule chose, qui ne souhaite pas et souhaite être appelée du nom de Zeus »<sup>179</sup>. À vrai dire, le divin est conçu sur le modèle de l'intelligence humaine, et, comme elle, il n'est connaissable que par ses effets et non en lui-même. Je dirais, pour pasticher la célèbre formule qu'énoncera l'À *Diognète* à propos des chrétiens : ce que l'intelligence est dans le corps, le divin l'est dans le monde<sup>180</sup>. Ce sont des instances, non des entités substantielles. Une tradition philosophico-théologique nous a fait mettre le monde sous la tutelle d'un Dieu transcendant et personnel et identifier l'intelligence humaine à une âme substantielle et immortelle. Pour Parménide comme pour beaucoup d'autres savants-philosophes de l'Antiquité, ces instances sont perçues comme le sera le « sujet » humain, un « sous-jacent », ὑποκείμενον, absolument nécessaire pour penser l'unité de la personne, mais tout autant absolument insaisissable en lui-même, car non séparable de l'être dont il exprime l'unité et la singularité.

#### XVI, 4b :

τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.

La troisième et dernière phrase du fragment, introduite comme les deux précédentes par un γὰρ, « en effet », justifie l'affirmation précédente. Si l'emploi du verbe φρονεῖν pour qualifier l'action identique que mène « la nature des membres » sous les noms de « divinité » et d'« intelligence » est approprié, c'est parce que, des deux dimensions principales que pointe ce verbe, l'intellectuelle et la sensitive, la « pensée », νόημα, est prépondérante.

<sup>178</sup> Plus tard, notamment chez les Stoïciens, la partie dirigeante de l'âme, la raison, sera appelée τὸ ἡγεμονικόν, « ce qui relève de la direction ».

<sup>179</sup> Traduction J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 71.1, p. 246-257 (DK, 22 B 32 ; M. MARCOVICH, 84 ; M. CONCHE, 65).

<sup>180</sup> « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde », ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχὴ, τοῦτ'εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί, À *Diognète*, VI, 1. Texte et traduction H.-I. MARROU, *A Diognète*, p. 64.



Les commentateurs se divisent là encore sur la signification à donner à cette proposition. Le désaccord vient du sens à reconnaître à τὸ πλεόν. Certains le considèrent comme l'adjectif substantivé πλέος, « plein ». Ainsi, parmi nos traducteurs habituels, L. Couloubaritsis : « en effet, c'est le plein qui fait la pensée accomplie », p. 549, et J. Bollack : « Car c'est le plein qui fait la pensée », p. 313. D'autres l'analysent comme le comparatif substantivé de πολὺς, « nombreux », « beaucoup », à savoir πλείων, avec le sens de « ce qui prédomine ». Ainsi, M. Conche : « Car ce qui prédomine fait la pensée », p. 243 ; J. Frère, p. 151, B. Cassin, p. 115 : « car ce qui prédomine est pensée »<sup>181</sup>. Tous en font le sujet de la phrase. Or, et je ne comprends pas qu'aucun traducteur ou commentateur ne l'ait vu, sauf en tout dernier lieu M. Année<sup>182</sup>, une autre lecture aurait dû s'imposer d'emblée. Τὸ πλεόν est bien la forme neutre du comparatif πλείων, mais il n'a pas ici la valeur d'un substantif. Il s'agit d'un adverbe, qui peut signifier, dit le Bailly soit « pour la plus grande partie » ou même simplement « plus », soit, d'une manière générale, « plus » ou « plutôt », et être l'équivalent de μᾶλλον<sup>183</sup>. Cet emploi est courant. La phrase est dans la continuité de la précédente et en garde le sujet, τὸ αὐτό : « car c'est pour la plus grande part une pensée ».

Qu'est-ce à dire ?

Une première voie est d'essayer d'interpréter la phrase dans son contexte immédiat, c'est-à-dire dans le rapport qu'établit Parménide entre νόημα, « pensée », et φρονεῖν, dont le spectre sémantique est plus large que νοεῖν, « penser », et que νόημα, qui est la forme nominale de ce dernier. Φρονεῖν, comme je l'ai dit plus haut, comporte aussi une dimension qui relève du sentiment, laquelle peut entraîner une certaine disposition, bonne ou mauvaise. Mais, souligne Parménide, la dimension intellectuelle ou rationnelle l'emporte la plupart du temps sur l'autre dimension. Elle est fondamentale et première, sans quoi il n'y aurait pas de possibilité de connaître les choses avec quelque chance d'accéder au vrai. Mais sa mise en œuvre, aussi bien dans la réalité des choses que dans la sphère humaine proprement dite, peut être perturbée, faussée ou empêchée par d'autres « forces », liées à d'autres propriétés de la « nature des membres », μελέων φύσις, en particulier aux sensations. « Réfléchir est commun à tous », ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, avait écrit Héraclite<sup>184</sup> ; mais il avait également ajouté : « Il faut obéir à ce qui est commun ; mais alors que la raison est en commun, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une raison particulière », διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ λόγου δ'έόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν<sup>185</sup>, ou encore : « La plupart des hommes ne réfléchissent pas aux choses telles qu'ils les rencontrent, pas plus qu'ils ne les connaissent lorsqu'on les leur a enseignées ; mais ils se l'imaginent », οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι<sup>186</sup>. Bien que dotés de l'intelligence, νοῦς, ils sont souvent « ignorants », ἀξύνετοι<sup>187</sup>,

<sup>181</sup> M. D. MCKIRAHAN, in A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, « for the preponderant is the thought the mind conceives », p. 94.

<sup>182</sup> Laquelle traduit ainsi la dernière proposition du frg. XVI, faisant de ἐστὶ un autonyme (équivalent de « est ») : « car pour la plus grande partie, “est” la pensée », *Parménide. Fragments Poème*, p. 181.

<sup>183</sup> La même chose se retrouve avec le superlatif pluriel de πολὺς, τὰ πλεῖστα, « le plus souvent » ou « le plus longtemps possible », « le plus possible ».

<sup>184</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 118, p. 299 (DK, 22 B 113 ; M. CONCHE, 6 ; M. MARCOVICH ne le retient pas).

<sup>185</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 119.2, p. 300 (DK, 22 B 2 ; M. CONCHE, 7 ; M. MARCOVICH ne le retient pas). On notera que J.-FR. PRADEAU traduit par le même terme « raison », les deux mots grecs λόγου et φρόνησιν.

<sup>186</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 90, p. 276 (DK, 22 B 17 ; M. CONCHE, 5 ; M. MARCOVICH, 3).

mot à mot, « qui ne rapprochent pas », « qui ne font pas le lien ». Parménide ne veut sans doute pas dire autre chose qu'Héraclite. Il ne suffit pas d'être doté de l'intelligence, encore faut-il s'en servir correctement en respectant les règles épistémiques et en ne se laissant pas emporter ou aveugler par d'autres forces. Mais la condition « mixte » des réalités singulières que sont les humains fait que leurs conceptions et leurs énonciations ne seront jamais des vérités certaines et intangibles, mais toujours des « opinions », δόξαι. À la différence d'Héraclite, en revanche, il étend ce mésusage du penser à la totalité des choses. Si le monde est rationnel dans sa constitution, il ne l'est pas toujours dans la réalité, comme cela a déjà été souligné.

Mais peut-être la dernière phrase de notre fragment réfère-t-elle aussi à un contexte plus global. Dans la théorie générale que Parménide élabore de l'ensemble des choses, théorie qui constate que cet ensemble est fait de contraires et qui postule qu'une force les fait se rencontrer et s'unir pour générer ce qui est réellement, il est nécessaire que préside une logique rationnelle. Mais si, comme le réel oblige à le constater, cette logique ne s'impose pas de manière absolue, il importe qu'elle soit largement dominante, sans quoi l'équilibre des forces serait rapidement rompu et le monde s'effondrerait. Or, il perdure. Pour l'homme comme pour le monde, la logique rationnelle l'emporte habituellement sur les autres forces. Peut-être n'est-ce pas sans signification que Parménide a utilisé le terme δαίμων : il connote une idée de « hasard » dans la répartition effective des choses, l'idée que cette répartition n'est pas toujours rationnelle, même si, en fin de compte, l'équilibre des forces est toujours maintenu<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> HERACLITE, Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 77, p. 263 (DK, 22 B 1; M. CONCHE, 2; M. MARCOVICH, 1) et Frg. 71.3, p. 257 (DK, 22 B 34; M. CONCHE, 3; M. MARCOVICH, 2).

<sup>188</sup> Sur la façon dont THEOPHRASTE a utilisé ce fragment dans sa présentation de la conception parméniennne des sensations, voir M. CONCHE, p. 253-257, qui donne une traduction française et un commentaire du passage en question.

## Chapitre III, section D

### Conclusion

#### Frg. XIX

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασι  
 C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent,  
 [qu'elles sont maintenant,  
 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
 et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû.  
 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.  
 Sur chacune d'elles les hommes ont apposé un nom comme signe distinctif.

Simplicius, qui fut notre principal citateur de Parménide et qui est le seul à transmettre ces trois vers, dit qu'ils se situent après l'exposé de « l'arrangement des choses sensibles », τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν (558.8), ce dernier terme (διακόσμησιν) étant la reprise du terme διάκοσμος employé par l'Éléate en VIII, 60. Ils en sont la conclusion et, du moins pour nous aujourd'hui, également celle du *Poème* tout entier. Ils en résument l'essentiel et n'apportent rien de vraiment nouveau.

Οὕτω τοι, « ainsi donc ». L'adverbe οὕτω reprend les adverbess interrogatifs employés pour annoncer le programme de recherche et qui portent sur le « comment » et non sur le « pourquoi » : ὥς, « comment » (X, 6), πῶς « comment » (XI, 1), ὅπόθεν, « d'où » (X, 3), ἔνθεν, « d'où » (X, 6). Entre temps, Parménide a répondu en expliquant que « ce monde-ci », le monde qui est le nôtre, que nous avons sous les yeux et dont nous faisons partie, ce monde tel qu'il est et pas autrement, est totalement une « nature », φύσις, un ensemble d'êtres, de choses, d'entités, qui sont toutes singulières et qui, comme l'implique la notion même du mot, adviennent, se développent et disparaissent. Le pronom-adjectif τάδε, « ces choses-ci », reprend, bien sûr, ce dont Parménide vient de parler : le monde cosmique et le monde humain. Mais, comme ces deux domaines ont valeur d'exemplarité, il doit être étendu à la totalité des choses. Il équivaut au κόσμον τόνδε, « ce monde-ci » qu'a employé Héraclite, lorsqu'il a écrit : « ce monde-ci, le même pour tous, que nul dieu ni homme n'a fait, mais qui était toujours, qui est et qui sera », κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται<sup>189</sup>. Mais, à la différence d'Héraclite, ce monde-ci n'est pas pour Parménide « un feu éternel, s'allumant en mesures et s'éteignant en mesures »<sup>190</sup>. Il résulte de « forces », δυνάμεις, réparties selon deux « formes », μορφαί, appelées « Lumière » et « Nuit », qui sont contraires et qui s'excluent mutuellement, mais qui, grâce à l'action de deux forces régulatrices internes, la δαίμων et Ἐρῶς, s'unissent pour

<sup>189</sup> HERACLITE, Texte et Trad. J.-FR. PRADEAU, Frg. 48,1, p. 239 (DK, 22 B 30 ; M. MARCOVICH, 51 ; M. CONCHE, 80.

<sup>190</sup> *Ibid.*

former tout ce qui est concrètement. Cette structure binaire, qui constitue « ce qui est », τὸ εἶναι, demeure et n'est pas affectée par les transformations des êtres qu'elle génère.

Cette explication, bien sûr, n'est qu'une « opinion », δόξα. En aucune manière elle ne saurait être considérée comme une certitude. Mais si elle respecte des règles de rationalité qui, elles, sont universelles et indiscutables, démarche que Parménide nomme ἀληθείη (= attique ἀλήθεια), « vérité », elle peut être tenue pour vraie tant qu'une meilleure explication ne la précise, ne la rectifie ou même ne la supprime. C'est parce qu'elle ne respecte pas ces règles qu'il a dégagées dans la première partie du *Poème* que Parménide rejette les théories des « mortels bicéphales ». Et il estime que celle qu'il avance les observe.

Quant aux « noms, ὀνόματα, que les hommes ont apposés à chaque chose pour les distinguer », ils partagent le même statut que l'« opinion ». Comme la « représentation » en quoi celle-ci consiste, ils sont un médium nécessaire à la saisie des choses. Parménide envisage le langage comme une spécificité humaine. Ici, c'est le terme ἄνθρωποι, « hommes », qui est employé, alors que, jusqu'à présent, il avait toujours usé du terme βροτοί, « mortels ». Le rapport entre langage et réalité est énoncé en termes de σήματα, « signes ». L'adjectif ἐπίσημον, ici substantivé et attribut d'ὄνομα, est fait sur ce terme, employé en VIII, 2 et 55, dans un contexte identique (en X, 2, les « signes, σήματα, célestes désignent les constellations). Il y a donc un intervalle entre le dire et ce qui est nommé qui redouble celui qui existe entre le penser et ce qui est pensé. Soit les mots ne répondent pas à des critères épistémiques et, dans ce cas, ils ne seront que des noms, vides de sens (VIII, 38-39, cf. VIII, 53) et purement subjectifs (cf. III), énonçant un monde trompeur (cf. VIII, 51), soit ils y répondent et, alors, ils correspondent à une certaine réalité objective.

# Chapitre IV

## Le proème

### ou

## Le récit d'une découverte

Sans Sextus Empiricus, un auteur qui vécut vraisemblablement vers la fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, nous n'aurions absolument aucune idée du proème que Parménide a placé comme propylée à son *Poème*. Il est le seul à nous le rapporter, à l'exception des deux derniers vers, sans doute trop énigmatiques à ses yeux pour être retenus<sup>191</sup>.

Proème est le terme dont usent habituellement les commentateurs pour nommer ce que, en français, nous appelons communément préambule, mot issu de *praeambulus*, terme du latin tardif, lui-même fait justement sur le modèle de προοίμιον, « en tête du chemin », « qui marche devant », dont « proème » est la transcription en français. Sa valeur métaphorique était bien perçue des Grecs, comme Aristote l'atteste, lorsqu'il écrit dans sa *Rhétorique* : « L'exorde est le commencement du discours, ce qu'est le prologue dans le poème dramatique ou le prélude dans un morceau de flûte : ce sont là autant de commencements, et comme l'ouverture du chemin pour qui va s'y engager, ὁδοποίησις τῷ ἐπιόντι »<sup>192</sup>. Un peu plus loin, il précise : « La fonction la plus nécessaire du proème, celle qui lui est propre, est d'indiquer la fin où vise le discours ; c'est pourquoi, si elle est évidente de soi et si l'affaire est minime, on ne doit pas employer de proème »<sup>193</sup>.

Que le *Poème* nécessitât un proème, parce sa fin n'était pas évidente et l'affaire d'importance, la lecture que nous venons d'en faire est là pour l'attester. Mais ce proème ne semble pas remplir sa fonction, du moins à première vue, tant il est lui-même si peu évident. Il est difficile, cependant, d'imaginer que Parménide ait pris la peine d'en composer un simplement pour rendre l'accès à l'intelligence de son *Poème* encore plus ardu. L'interprétation qui doit s'imposer est que le mode d'écriture de la première partie du proème

---

<sup>191</sup> SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 111-114, in H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 227-230. Traduction française in J.-P. DUMONT, *Les écoles présocratiques*, p. 345-347. B. CASSIN, p. 14-17, présente et commente l'interprétation que SEXTUS fait du proème.

<sup>192</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 14, 1414a 19-20, trad. M. DUFOUR et A. WARTELE, Les Belles Lettres, 1973, p. 78. Un peu auparavant (III.), ARISTOTE dit ceci : « L'exorde est le commencement du discours, ce qu'est le prologue dans le poème dramatique ou le prélude dans un morceau de flûte : ce sont là autant de commencements, et comme l'ouverture du chemin pour qui va s'y engager, ὁδοποίησις τῷ ἐπιόντι », (*ibid.*, p. 78).

<sup>193</sup> *Ibid.*, III, 14, 1415a 22-26, Les Belles Lettres, p. 80. Avant ARISTOTE, PLATON fera dire à l'Étranger, dans les *Lois* (IV, 722d) : « Tout discours, toute composition où intervient la voix, comporte des préludes [προοίμια], quelque chose comme une mise en train, qui conforte une sorte d'habile prise en main, utile à ce qui va s'exécuter ». *Lois*, IV, 722d, trad. L. BRISSON et J.-FR. PRADEAU, in L. BRISSON (dir), *PLATON, Œuvres complètes*, p. 782.

– celle qui fait surtout difficulté, la seconde, quant à elle, est du même style que le corps du *Poème* – est intentionnel et significatif. Le propre d'un proème, en effet, n'est pas de résumer par avance ce qui sera développé par la suite. Il est d'annoncer ce développement en le situant dans le contexte qui en a été l'origine et qui lui donne sa pleine signification. C'est pourquoi, si la lecture du corps du *Poème* est nécessaire pour comprendre le proème, celui-ci, à son tour, peut être fort précieux pour en connaître l'orientation générale, comprendre comment Parménide situait lui-même son propre propos par rapport à celui de ses pairs, quelle est la question précise qui s'est posée à lui et de quelle façon il l'a instruite pour y répondre. Du reste, l'Éléate a nécessairement composé le proème *après* avoir écrit le *Poème*, après avoir effectué sa découverte et mené sa recherche à terme. Sans cela, il ne pourrait pas en faire le récit. En conséquence, la façon dont il relate le cheminement de sa découverte a sans aucun doute été révisée et écrite pour être en accord avec les résultats, comme pour montrer quelles en furent les prémices. Par exemple, la δαίμων qu'il mentionne dès le vers 3 du proème comme terme de sa recherche n'était très probablement pas une donnée de départ. Telle qu'il la conçoit, elle fait partie des résultats. Et nous non plus, nous ne pouvons lire le proème sans tenir compte de l'exposé qui le suit. Il est cependant certain que l'Éléate dut connaître une période durant laquelle sa démarche devait être assez confuse et hésitante.

La lecture du corps du *Poème* a fait apparaître que son propos comporte trois registres différents. Le premier, le plus important quant au fond, est celui du discours que l'on peut qualifier de savant, par lequel l'Éléate exprime sa propre pensée et refuse (cf. ἔλεγχος, VII, 5) celle de ses pairs. Le second registre, le plus important quand à la forme, est celui de la métaphore, dont la principale est celle de la voie, à laquelle se rattachent les sous-métaphores du char et de la porte. Le troisième registre, enfin, qui vient surdéterminer les deux premiers et donne à l'ensemble un style épique, est d'ordre symbolique. Il est à caractère religieux et mythique. Sa fonction est d'écarter, par substitution, le discours « religieux », avant tout celui tenu dans les Mystères, en tant que celui-ci prétend révéler l'explication vraie et ultime des choses. L'interprétation du proème doit se faire à la lumière de ces trois registres.

Si l'on prend pour référence première les genres littéraires ou styles d'écriture mis en œuvre, le proème comprend deux parties de taille très inégale :

A/ La première, la plus longue (I, 1-28a), décrit en termes métaphoriques et épiques l'itinéraire qu'a suivi Parménide dans sa tentative de trouver une explication rationnelle de la totalité des choses et de la découverte majeure qui en est résultée.

B/ La seconde est si réduite (quatre vers et demi, I, 28b-32) qu'elle pourrait tout aussi bien être interprétée comme une phrase de transition. Elle indique en termes savants, les mêmes que ceux qui seront employés par la suite, les deux parties qui forment le corps du propos et précise l'optique selon laquelle il convient de l'envisager.

## Chapitre IV, section A

### Texte et traduction

#### A/ L'itinéraire de la recherche (I, 1-28a)

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
 Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet,  
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
 me déréchaient, lorsqu'elles m'emmenèrent pour me conduire sur  
 [la voie aux multiples discours  
 δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' αὐτῇ<sup>194</sup> φέρει εἰδότα φῶτα·  
 de la divinité qui y fait chuter tout homme qui sait.  
 τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι  
 Par cette voie j'étais porté : par cette voie me portaient  
 [les cavales si réfléchies  
 [5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.  
 en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.  
 Ἀξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἔει σύριγγος αὐτῇν  
 L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte  
 αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
 sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν  
 roues bien tournées, chaque fois que se hâtaient les jeunes filles  
 [nées de Soleil,  
 Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,  
 après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dérécher  
 [10] εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας.  
 vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.  
 Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
 Là est la porte<sup>195</sup> des chemins de Nuit et de Jour ;  
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λαῖνος οὐδός·  
 un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;  
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πληνται μεγάλοισι θυρέπροις·  
 elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,  
 τῶν δὲ Δίκῃ πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
 dont Justice, qui châtie fort, détient la clé<sup>196</sup> de remplacement.  
 [15] Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
 Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles

<sup>194</sup> Les leçons données par les manuscrits divergent sans qu'aucune ne puisse convenir d'un point de vue métrique. J'explique plus loin ma proposition de lecture.

<sup>195</sup> Le pluriel πύλαι, « portes » désigne une porte, le singulier πύλη désignant un battant.

<sup>196</sup> Comme pour la porte, je rends le pluriel grec κληῖδας, « clés », par un singulier, car il n'y en a qu'une seule.

πείσαν επιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
 la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement  
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
 de la porte le verrou obstruteur. En s'envolant, celle-ci  
 χάσμ' ἄχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
 fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner  
 ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίζασαι<sup>197</sup>  
 l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds  
 [20] γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων  
 cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes.  
 [Par là, alors, les franchissant,  
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
 les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route  
 [char et cavales.  
 Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί  
 Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main  
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήύδα·  
 droite dans sa main et, s'adressant à moi, me tint ce langage :  
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,  
 Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,  
 [25] ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
 Toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure,  
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε Μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
 réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre  
 τήνδ' ὁδόν, ἣ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,  
 cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en dehors des  
 [sentiers battus –,  
 ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε.  
 mais Droit et Justice.

## B/ Plan et optique : I, 28b-32

χρεὼ δέ σε πάντα τυθέσθαι  
 Mais il faut que, en tout, tu t'enquières  
 ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέ<sup>198</sup> ἦτορ  
 et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive  
 [30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης.  
 et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.  
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα  
 Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,  
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα<sup>199</sup>.  
 il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

<sup>197</sup> Au lieu de εἰλίζασαι donné par tous les éditeurs et qui ne correspond à aucun verbe, je lis εἰλίσσασαι, participe aoriste de εἰλίσσω (autre forme pour ἐλίσσω), « faire tourner », sens que, d'ailleurs, les traducteurs retiennent.

<sup>198</sup> Plusieurs citateurs présentent, de manière tout à fait recevable, le terme ἀτρεκές, « qui ne tourne pas », d'où « ferme », « solide », « exact », à la place de ἀτρεμές.

<sup>199</sup> Sur les 4 manuscrits du seul citeur, SIMPLICIUS, un seul donne la leçon περῶντα, les trois autres περ ὄντα.



## Chapitre IV, section B

### L'itinéraire de la recherche : I, 1-28a

La majeure partie du proème décrit en termes imagés l'itinéraire de la recherche suivi par Parménide. Son interprétation, comme le reste du *Poème*, a donné lieu, là encore, à des divergences inconciliables. Le style épique y a contribué particulièrement en tirant cette interprétation du côté du mythe. L. Couloubaritsis en présente et discute longuement les principales orientations, les classant selon qu'elles donnent une interprétation « littérale », « religieuse », « allégorique » ou « rationaliste », p. 132-196. La seule voie à suivre, me semble-t-il, est celle que je me suis efforcé de suivre jusqu'à présent. Elle consiste à confronter le fragment à l'ensemble du reste de l'œuvre en fonction de la place qui est la sienne (celle d'un proème). Or, comme je viens de le noter, l'analyse du corps du *Poème* a révélé que le discours se situait sur trois registres différents, d'inégale importance : le propos personnel de Parménide, la réfutation de ses pairs et le rejet, par substitution, du discours « religieux ». Il est légitime de s'attendre à ce que le premier registre soit la matrice de l'ensemble du proème et lui donne sa cohérence, même si, dans la première partie, il est énoncé dans un registre métaphorique qui inclut des éléments du troisième.

L'itinéraire que Parménide dit avoir parcouru suit un ordre à la fois logique et chronologique. Il comporte trois phases :

1/ La première décrit la première étape « vers la lumière » jusqu'à la « porte des chemins de Nuit et de Jour ». L'itinéraire étant celui d'une recherche, elle en précise les conditions épistémiques initiales. Elle suggère qu'elles n'étaient pas pleinement satisfaisantes et quel était le point qui faisait le plus difficulté (I, 1-10).

2/ La seconde révèle que, effectivement, cette « porte des chemins de Nuit et de Jour », à laquelle conduit la recherche telle qu'elle était engagée, est fermée, mais que, grâce à une nouvelle clé, celle-ci a pu être ouverte et franchie, donnant ainsi accès à la voie rapide vers la demeure de la déesse (I, 11-21). La nouvelle clé représente la découverte majeure que Parménide pense avoir faite.

3/ La dernière phase, enfin, raconte l'arrivée à la demeure de la déesse, l'accueil qu'elle a réservé à son hôte et le jugement qu'elle porte sur la démarche qu'il a suivie (I, 22-28a).

#### **1/ Jusqu'à la « porte des chemins de Nuit et de Jour », ou les conditions épistémiques initiales de la recherche : I, 1-10**

Dès les premiers mots du proème, le lecteur du *Poème* est directement plongé *in medias res*. Aucune indication n'est donnée sur ce qui a précédé, en particulier sur les raisons et les circonstances qui ont poussé Parménide à effectuer sa propre recherche, comme si, seul comptait le discours savant et que l'on pouvait faire abstraction des conditions environnantes. La description qui est donnée de la première étape « vers la lumière », εἰς φάος, précise, en

revanche, les conditions épistémiques selon lesquelles celle-ci a été engagée et suggère quelle était la question qui faisait problème.

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
 Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet,  
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
 me dépêchaient, lorsqu'elles m'emmenèrent pour me conduire sur  
 [la voie aux multiples discours  
 δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' αὖτ' ἤ φέρει εἰδότα φῶτα·  
 de la divinité qui y fait chuter tout homme qui sait.  
 τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι  
 Par cette voie j'étais porté : par cette voie, en effet, me portaient  
 [les cavales si réfléchies  
 [5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.  
 en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.  
 Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος ἀϋτὴν  
 L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte  
 αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
 sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν  
 roues bien tournées, chaque fois que se hâtaient les jeunes filles  
 [nées de Soleil,  
 Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,  
 après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher  
 [10] εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.  
 vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.

**I, 1-2a :** Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπον  
 Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet, me  
 [/ dépêchaient

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, « les cavales qui me portent ». Ἴπποι, « chevaux », est normalement un masculin. Mais le relatif féminin qui le suit, ταί (= αἱ, en attique), « qui = lesquelles », indique tout de suite qu'il s'agit de juments. Sont-elles deux ou quatre ? Impossible à dire. L'expression « qui me portent », ταί με φέρουσιν, doit être entendue, comme beaucoup d'autres semblables en matière de transport, en un sens métonymique. Parménide n'est pas à cheval, mais dans le char tiré par les cavales. Par ailleurs, comme cela sera précisé par la suite, il ne conduit pas lui-même le char. Cette direction est tenue par des « jeunes filles » (cf. I, 5 et 24). Quant aux cavales, ont-elles une valeur métaphorique ou sont-elles un simple élément qu'impose la métaphore du char sans avoir lui-même une signification particulière ? Ce qui est dit d'elles par la suite invite à retenir la première alternative.

ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι : littéralement: « autant que [leur] ardeur peut atteindre ». La majorité des traducteurs et commentateurs sous-entendent un adjectif possessif de la première personne (= « mon »), non obligatoire quand l'appartenance est évidente, et attribuent le θυμός à Parménide : « aussi loin que mon ardeur peut atteindre » (B. Cassin, p. 71) ; « aussi loin que mon désir puisse aller » (M. Conche, p. 42) ; « aussi loin que puisse parvenir mon désir » (J. Frère, p.143) ; « aussi loin que va mon désir » (J. Bollack, p. 70) ; « aussi loin que mon désir peut accéder » (L. Couloubaritsis, p. 539).

Du point de vue grammatical, θυμός ne peut se rapporter qu'aux « cavales », ἵπποι, et non à un adjectif ou pronom possessif sous-entendu, tel que ἐμός, « mon » ou μου, « de moi ». Si cet adjectif ou pronom n'est pas mentionné, c'est qu'il n'y a pas de doute sur l'identité du possesseur, qu'il est le même que dans la proposition principale. En ne respectant pas, comme beaucoup d'autres, cette règle grammaticale, J. Frère, qui a étudié particulièrement l'histoire de ce mot depuis Homère jusqu'à Platon, pense que, dans ce passage du *Poème*, le seul endroit où le terme apparaît, le mot acquiert un sens nouveau : «... la signification du mot est radicalement autre que celle du fragment d'Héraclite. Il s'agit ici de cette part du psychisme qui s'efforce non tant de viser le Juste que d'atteindre le Vrai. [...] Le cœur soutient ici l'intellect et la raison en leur saine orientation. [...] Désormais l'impétuosité de l'homme n'est plus au service de l'intelligence utilitaire (Hés.) et des ambitions personnelles (Hom.), elle se met au service de la rigoureuse raison de la quête du Vrai »<sup>200</sup>. S'il se rapporte aux cavales, le terme conserve sa signification traditionnelle de siège de la vigueur, avec toutes les formes que celle-ci peut prendre. Mais la question se reporte alors sur ce qu'il faut entendre par « cavales », ἵπποι. Elles ne peuvent que désigner métaphoriquement le dynamisme intellectuel qui pousse Parménide à engager et à mener jusqu'au bout son questionnement sur « tout ce qui est », πάντα. Du coup, si le mot conserve sa valeur propre, le jeu de la métaphore fait qu'il acquiert ici, pour la première fois, une nouvelle signification. Le commentaire de J. Frère retrouve alors sa pertinence.

Ce qui est affirmé, dès le début du proème, par la métaphore des « cavales », ἵπποι, et l'expression du « moi », με, ce sont les conditions épistémiques initiales de toute recherche. Ce « moi » doit être entendu dans un double sens. Au sens de la personnalité même de Parménide, tout d'abord. Le caractère prédominant de cette personnalité est le « désir », θυμός, qui, s'il est dit des cavales, concerne en réalité l'auteur du *Poème*, et qui est, fondamentalement, un désir de connaissance et non, comme l'écrit Sextus, « les pulsions et les appétits irrationnels de l'âme ». Sans ce ressort premier, point de recherche possible. Nous avons vu que les futurs du frg. X et XI laissent même transparaître un réel enthousiasme intellectuel. En second lieu, ce « moi », με, doit être entendu au sens d'un « je » épistémique, d'un sujet dont l'activité et le discours, pour être personnels, sont uniquement régis par des règles épistémiques tenues pour universelles, lesquelles exigent la confrontation avec autrui. La prédominance du « je » sur le « moi » est d'ailleurs telle que, dans tout le proème, Parménide ne se présente jamais comme l'acteur de la recherche, mais seulement comme un bénéficiaire et un agent. Ce n'est pas lui qui tient les rênes, mais les « jeunes filles », figures, justement, d'une intelligence respectant les règles épistémiques. Il est même « mandaté » : le sens fondamental du verbe πέμπω, « dépêchaient », est « envoyer », souvent pour effectuer une tâche, remplir une mission. Et cette mission vaut la peine que l'on s'y consacre « à fond », comme les cavales qui foncent « aussi vite que leur ardeur le permet », ὅσον τ'ἐπὶ θυμός ἰκάνοι. Il est clair que le verbe πέμπω n'est pas approprié pour parler de chevaux. Il ne relève pas de la métaphore mais de ce dont les cavales sont la métaphore. Il est employé trois autres fois dans ce qui nous reste du *Poème* : quelques vers plus bas (I, 8), à propos des jeunes filles qui poussent les cavales pour « dépêcher », πέμπειν, Parménide vers la lumière ; en I, 26, sous la forme composée προπέμπειν, pour faire dire à la déesse que ce n'est pas « mauvais Destin » qui l'« a dépêché », προὔπεμπε, sur la route qu'il a suivie ; et en XII, 5, enfin, pour dire que la « démons » « pousse », πέμπουσα, le mâle et la femelle à s'unir. S'il y a une transcendance, c'est uniquement une transcendance épistémique. Implicitement est donc rejetée toute autre transcendance, comme celle d'une origine divine à une quelconque vérité.

<sup>200</sup> J. FRÈRE, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, p. 97-98.



reviens pas, du moins pour l'instant. Une source fort probable de cette image me semble, en revanche, pertinente à souligner.

En effet, la voie est d'emblée qualifiée de « voie de la divinité », *ὁδὸν δαίμονος*, et non pas, comme on aurait pu s'y attendre, de « voie de la recherche », *ὁδὸς διζήσιος*, comme cela sera dit dès le début du corps du *Poème* (II, 2). Cette substitution est d'autant plus significative qu'elle paraît osée : la recherche savante est tout le contraire d'une révélation divine. La « voie » que Parménide propose de suivre est en particulier à l'opposé de celle que l'on suivait dans les Mystères. Une recherche savante est une recherche active, suit des règles épistémiques rigoureuses et conduit à un savoir incertain et jamais achevé, étant, selon la théorie parméniennne, un « mixte » issu, grâce à Amour, de la rencontre positive entre les deux « formes » contraires que sont « Lumière » et « Nuit ». Elle est par ailleurs publique. Une connaissance par révélation est passive, ne répond à aucun critère de vérification et donne la fausse conviction de détenir un savoir certain et définitif. Dans les Mystères, elle est même donnée sous le sceau du secret, garanti par la loi. Elle ne saurait en aucune manière être reconnue et comparée à une recherche savante. On peut donc penser que, par cette substitution, l'Éléate entend l'éliminer purement et simplement.

Dès le début de son *Poème*, donc, l'Éléate affirme avec force que, par *δαίμων*, il ne désigne pas un être divin comme on l'entend dans le langage ordinaire et religieux, mais, comme il le précisera plus loin (frg. XII, XIII, XVI), une intelligence qui est inscrite dans les choses elles-mêmes et qui fait partie de la « nature », *φύσις*. Elle représente le point ultime de la quête de Parménide, la réponse à la question fondamentale qu'il se pose et au-delà de laquelle il n'est pas possible de remonter. Cette question, nous pouvons la percevoir plus nettement, maintenant que nous sommes parvenus au terme du *Poème* : comprendre comment les contraires, qui constituent le fondement des choses, peuvent, sans s'abolir ni se détruire mutuellement, produire la totalité des choses singulières, lesquelles apparaissent et disparaissent. La *δαίμων* sera – car Parménide ne le sait pas encore au début de sa recherche – la réponse en étant cette instance rationnelle inscrite dans le monde lui-même, et cela depuis toujours. Elle n'apparaît pas dans un second temps pour mettre de l'ordre dans ce qui serait un chaos. Aussi met-elle en échec ceux qui, pour expliquer le changement constant du monde, mélangent les contraires, les font se transformer les uns dans les autres ou n'en retiennent qu'un seul en éliminant l'autre.

Peut-on, dès lors, décider du sens qu'il faut reconnaître à *πολύφημον*, qui qualifie cette voie ? Le terme *πολύφημος* est composé du préfixe *πολύ-*, tiré de l'adjectif *πολύς*, « “abondant, nombreux, vaste, long” en parlant du temps », dit Chantraine<sup>201</sup>, et de *\*φημον*, fait sur le nom *φήμη*, dont le sens va de « présage » à « renommée », en passant par « réputation », « rumeur », « légende », etc., et lui-même issu du verbe *φημί*, « déclarer, affirmer, prétendre, dire »<sup>202</sup>. Le Bailly propose deux sens :

- I, passif : 1/ « dont on parle beaucoup, très renommé, fameux, célèbre » ; 2/ « où l'on échange beaucoup de discours » ;
- II, actif : « qui parle beaucoup, c. à d. : 1/ abondant en récits 2/ qui se répand en paroles ».

Il renvoie à l'Odyssée pour les sens I/2 (« où l'on échange beaucoup de discours ») et II/1 (« qui parle beaucoup »).

<sup>201</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 893.

<sup>202</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 1151.

*A priori*, tous ces sens sont recevables. Nos traducteurs habituels ont plutôt opté pour le sens actif : M. Conche, « aux nombreux signes », p. 42, J. Frère, « riche en paroles », p. 143, B. Cassin, « qui dit tant », p. 71, J. Bollack, « de riche langage », p. 71. L. Couloubaritsis ne tranche pas et joint les deux sens : « abondant en paroles réputées », p. 539. Si l'on entend bien par « voie » la recherche que poursuit Parménide après tant d'autres et comme tant d'autres, le sens qui conviendrait le mieux, me semble-t-il, serait le second sens passif donné par le dictionnaire : « où l'on échange beaucoup de discours ». Parménide pointerait tout de suite la pluralité qui caractérise les discours, savants ou non, et les divergences irréductibles qui les opposent. Nous savons aussi qu'ils ne sont pas tous également acceptables. Certains s'écartent de la voie juste, parce qu'ils sont erronés. Ainsi en est-il des « opinions des mortels bicéphales », qui ne respectent pas les règles de la logique et engagent dans une impasse (cf. II, 7). Le vers suivant me semble conforter cette interprétation.

**I, 3 :** ... ἡ κατὰ πάντ' αὐτῇ φέρει εἰδότα φῶτα·  
[divinité] qui y fait chuter tout homme qui sait.

Toutes les leçons données par les manuscrits montrent que les copistes se sont trouvés devant un modèle corrompu et qu'ils ont parfois tenté de résoudre la difficulté tout en respectant au maximum le texte qu'ils avaient sous les yeux, sans pour autant offrir une leçon satisfaisante du point de vue métrique : πάντ' ἄτῃ, πᾶν τᾶτῃ, πάντα τῇ, πάντα τῆ, πάντα τῇ. Dans le manuscrit N, Mutschmann a lu par erreur πάντ' ἄστῃ, « toutes cités », au lieu de πάντ' ἄτῃ. Il a été suivi par Diels-Kranz et, parmi les commentateurs que nous citons habituellement, par J. Frère et J. Bollack, lesquels, faisant de ὁδόν l'antécédent du relatif ἡ, « laquelle », traduisent ainsi ce vers : « chemin qui mène l'homme qui sait dans toute ville », J. Frère, p. 133, « celui qui porte l'homme du savoir dans toute ville », J. Bollack, p. 70.

Parmi les conjectures proposées par les savants<sup>203</sup>, celle de N.-L. Cordero – πᾶν ταύτῃ – a plus particulièrement retenu l'attention des commentateurs. N.-L. Cordero faisait de ταύτῃ un adverbe synonyme de τῇ, « là », qui apparaît deux fois dans le vers suivant (I, 4), et faisait de δαίμονος l'antécédent du relatif ἡ, « laquelle ». Il interprétait donc ainsi ce vers : « la Déesse qui conduit là (sc., le Royaume de la Déesse) à l'égard de tout (ou en ce qui concerne tout) l'homme qui sait »<sup>204</sup>. Il a été suivi par M. Conche, p. 41, et par L. Couloubaritsis, p. 551, pour la conjecture, mais non pour la construction et l'interprétation de la phrase. Comme J. Frère, J. Bollack et beaucoup d'autres, ils font de ὁδόν et non de δαίμονος l'antécédent du relatif ἡ et interprètent ταύτῃ comme un pronom démonstratif désignant la « divinité ». M. Conche traduit donc : « voie qui, à l'égard de tout <ce qu'il y a>, mène à celle-ci [i.e. la divinité] l'homme mortel en le rendant savant », p. 42. Quant à L. Couloubaritsis, il comprend ainsi ce vers : « [chemin] qui porte sur toute son étendue l'homme qui sait », p. 539. À noter que B. Cassin ne se prononce pas, p. 71.

Il est difficile d'imaginer que le pronom relatif ἡ, « laquelle », « qui », n'ait pas pour antécédent δαίμονος qui le précède immédiatement et dont c'est le seul signe qui indique qu'il s'agit d'un féminin et non d'un masculin. Sa place est comparable à celle du pronom relatif ταί (= αἱ en attique), « lesquelles », « qui », du premier vers, lequel suit immédiatement ἵπποι

<sup>203</sup> A. H. COXON conserve dans la dernière édition de 2009 avec la traduction de R. MCKIRAHAN, l'adverbe ἄντην (« en face ») qu'il avait conjecturé dans les éditions antérieures. Il lit donc : πάντ' ἄ<v>τῇ<v> φέρει, et traduit : « which carries through every stage to meet her face to face a man of understanding », A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 48-49.

<sup>204</sup> N.-L. CORDERO, « Le vers 1.3 de Parménide ("La déesse conduit à l'égard de tout") », *Revue philosophique*, p. 173-174.

pour bien marquer qu'il s'agit de « juments » et non de « chevaux »<sup>205</sup>. Le pronom de rappel αὐτῇ ne saurait remplir une telle fonction. Il ne peut se comprendre que si l'on sait déjà que son antécédent est un féminin.

Pour redonner à la syllabe sa longueur attendue, je retiens la lettre conjecturée par N. L. Cordero, à savoir la voyelle υ, mais je propose de faire un autre découpage des mots. Au lieu de πᾶν ταύτη, je lis πάντ' αὐτῇ : αὐτῇ « par elle », à savoir la « voie », ὁδός, au lieu de ταύτη, « à celle-ci » ; et, au lieu du pronom neutre πᾶν, « tout », je lie πάντ' (pour πάντα), « tout », adjectif masculin que je raccorde à l'accusatif εἰδότα φῶτα, ce qui donne : « tout homme qui sait ». Reste la particule κατά. Tous les traducteurs et commentateurs, si ne je me trompe, en font une préposition. Mais elle peut tout aussi bien être un préverbe et porter sur le verbe φέρει par-dessus πάντ' αὐτῇ. Ce que nous appelons des « prépositions », parce qu'elles se placent ordinairement devant un substantif ou ce qui en tient lieu, et ce que nous appelons des « préverbes », non pas parce qu'ils précèdent un verbe mais parce qu'ils se fixent à lui pour former des préfixes, sont en grec des spécifications des mêmes particules et conservent un sens fort. Par ailleurs, et c'est précisément le cas qui se présente ici, les particules qui se rapportent à un verbe et en précisent les modalités n'étaient pas à l'origine fixées au verbe. Elles ne le devinrent que progressivement et, gardant leurs valeurs propres, elles pouvaient toujours en être séparées, surtout en poésie pour des raisons métriques. Les grammairiens grecs d'époque tardive, analysant ce phénomène à partir des usages de leur époque, l'ont appelé τμησις, « tmèse », qui signifie « séparation », alors qu'il aurait été plus pertinent de l'appeler d'un terme comme « rattachement », σύναψις. Or, justement, le verbe composé καταφέρω est fort bien attesté en grec depuis Homère et signifie littéralement « porter (φέρω) en bas (κατά) ». Par métaphore, l'image peut convenir à bien des situations. Le verbe peut alors prendre le sens de précipiter, abattre, renverser. Je comprends donc ainsi la proposition relative : « de la divinité qui y fait chuter tout homme qui sait ». Parménide poursuit l'idée exprimée précédemment par l'adjectif πολύφημον, « aux multiples discours », et par l'expression ὁδὸν δαίμονος, « voie de la divinité », expression que l'on pourrait qualifier d'oxymore, puisqu'il donne à δαίμων un sens qui est à l'opposé de celui du langage courant, à savoir une recherche répondant à des critères rationnels et rigoureux. La « divinité », devenue figure de la rationalité, fait chuter quiconque prétend savoir, dès lors qu'il ne respecte pas les règles fondamentales de la connaissance.

Par « tout homme qui sait », πάντ' ... εἰδότα φῶτα, l'Éléate vise quiconque envisage le savoir comme une certitude et un acquis définitif. Sans doute vise-t-il plus particulièrement le « polymathe » que dénonce Héraclite, pour qui « l'érudition (πολυμαθίη) n'enseigne pas l'intelligence ; autrement elle aurait instruit Hésiode et Pythagore, et encore Xénophane et Hécatee »<sup>206</sup>. Héraclite, commente J.-Fr. Pradeau, « poursuit sa critique de l'érudition en demandant que l'on distingue la connaissance véritable (comprise comme écoute et compréhension du *lógos*) de l'accumulation vaine de connaissances partielles qui lui paraît tenir lieu, chez ses contemporains, d'idéal savant. "Érudition" ne rend qu'imparfaitement le terme grec *polumathié*, qui désigne littéralement l'aptitude prétendue à maîtriser tous les savoirs, et même à maîtriser toutes les techniques ou tous les métiers »<sup>207</sup>. Il se peut que Parménide vise aussi ceux de ses pairs (parmi lesquels figurerait Héraclite lui-même) qui, en

<sup>205</sup> Comme argument en faveur de la « divinité » comme antécédent, N.-L. CORDERO remarque que « l'action de guider le voyageur appartient toujours, chez Parménide, à des agents personnels, ou, du moins, à des êtres vivants d'une espèce très particulière », « Le vers 1. 3 de Parménide », p. 174. Statut que ne peut avoir la voie.

<sup>206</sup> Trad. J.-FR PRADEAU, *Héraclite*, frg. 85, p. 273 (DK, 22 B 40 ; M. MARCOVICH, 16 ; M. CONCHE, 21). Voir aussi le frg. 86, p. 274 (DK, 22 B 129 ; M. MARCOVICH, 17 ; M. CONCHE, 26).

<sup>207</sup> J.-FR PRADEAU, *Héraclite*, p. 273.

croyant s'appuyer sur des observations et des raisonnements justes alors qu'ils sont inexacts, ont la certitude de détenir un savoir irrécusable : ces « mortels bicéphales qui ne savent rien », βροτοὶ εἰδότες οὐδέν δίκρανοι, comme il les appelle (VI, 4-5, seul autre endroit du *Poème* où apparaît le participe parfait εἰδώς). « Aussi ne seront-elles qu'un nom / toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies », τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ (VIII, 38-39). Il se peut aussi que l'Éléate se vise lui-même, quand il était au début de sa recherche et qu'il l'entamait avec les mêmes présupposés et convictions que ses pairs. Ce qui ne pouvait que le conduire à l'échec, à se trouver devant une porte solidement verrouillée. Il ne fait pas de doute, enfin, qu'il vise ceux qui prétendent détenir un savoir « divin », surtout s'il est dit obtenu par révélation comme dans les Mystères ou les oracles. Bref, il s'en prend à tous ceux qui prétendent tout savoir, qui prétendent être des « lumières », alors qu'ils sont dans la « nuit ». Comment, en effet, ne pas entendre le jeu de mots que fait ici Parménide en employant le terme φῶς, « homme », homonyme de φῶς, « lumière » ?

Ainsi compris, le vers 3 trouve sa pleine signification dans l'économie du proème : il annonce le blocage face auquel Parménide s'est trouvé dans sa recherche pour l'avoir entreprise sur les mêmes bases que ses pairs.

**I, 4-5 :** τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι

Par cette voie j'étais porté : par cette voie, en effet, me portaient

[les cavales si réfléchies]

[5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.

Parménide insiste : c'est par cette voie, dit-il deux fois dans le vers 4, qu'il est porté vers la connaissance des choses, « vers la lumière », εἰς φάος (I, 10). **Τῇ** est le datif féminin du démonstratif grec *ὅ*. Il est généralement compris comme un adverbe, soit de lieu (« là », « par ce chemin »...), soit de manière (« ainsi », « de cette façon »). Il se retrouve un peu plus loin sous cette forme adverbiale (I, 20). Mais rien n'empêche de l'entendre ici comme étant réellement un pronom démonstratif dont l'antécédent est *ὁδός*. Ce qui donnerait un peu plus de force au propos, sans en changer sensiblement le sens. Reste à comprendre cette insistance. À ce stade de la lecture du proème, trois hypothèses sont possibles. Les deux premières sont contraires l'une à l'autre. Soit l'Éléate entend signifier que la voie qu'il emprunte est la même que celle de ses pairs ; soit il veut déjà bien marquer que sa voie est différente de celle des autres, qu'elle est unique et originale, tout en prétendant être universelle, puisqu'elle répondrait à des exigences qui le sont. La troisième hypothèse est de faire un mixte des deux premières : la voie qu'emprunte Parménide est bien identique à celle que les autres ont suivie. Comment en serait-il autrement ? N'a-t-il pas commencé par lire ses pairs et les suivre sur leurs chemins ? Si l'on juge d'après la suite, son point de départ est le même que le leur : le double constat de l'évanescence de tout ce qui existe en même temps que la permanence du monde. Mais la solution qu'ils envisagent pour concilier les deux et les articuler entre elles est irrecevable. Elle mène tout droit à une impasse, elle se heurte à une porte fermement verrouillée. Et c'est bien ce qui lui est arrivé, à lui aussi. Mais, à la différence de ses pairs, il s'en est rendu compte. Il a bien vu qu'il n'était pas arrivé à terme, qu'il n'avait pas instruit pleinement et correctement la question qu'il s'était posée. Aussi bien a-t-il reconsidéré son outillage conceptuel et cherché la clé susceptible de lui ouvrir la porte pour poursuivre sa recherche jusqu'au bout.

L'adjectif **πολύφραστοι** est un néologisme inventé par Parménide. Il est même un hapax, puisque personne d'autre ne l'a employé. Nous ne disposons donc pas d'autres attestations permettant d'en connaître les usages. Il est composé de la même manière que



πολύφημος attribué plus haut à la « voie » : un thème verbal avec πολύ- comme préfixe. \*φραστος, qui n'est pas attesté comme terme indépendant mais qui aurait pu l'être, est un adjectif verbal de φράζω. La notice du Chantraine résume très bien celle du Bailly : « φράζω “faire comprendre, indiquer” par des signes (Od. Hdt., etc.) ou par la parole (Od, etc.), “expliquer” ce que l'on pense, ce que l'on veut dire (Od., etc.) ; après Homère “parler” pour se faire comprendre, “dire, annoncer” »<sup>208</sup>. Comme πολύφημος, « aux multiples discours », πολύφραστος est à comprendre non pas à partir du terme métaphorique qu'il qualifie, les cavales, qui, par définition, ne parlent pas, mais à partir de ce dont celles-ci sont la métaphore. Si πολύφημος, « aux multiples discours », qualifie la « voie » que suit Parménide en tant qu'elle est également parcourue par beaucoup d'autres et de manières fort diverses, dont certaines sont fausses, πολύφραστος, qui est dit des cavales, qualifie, me semble-t-il, comme je l'ai dit plus haut, ce qui, dans la personnalité de Parménide, en est le trait dominant en tant que chercheur : le désir de connaître, exprimé de manière explicite par le terme θυμός. La signification propre de πολύφραστος, assez proche de celle de πολύφημος, adjoindrait à ce désir ardent de connaître celui de faire connaître, notamment par le langage. La recherche relève du dire et de l'énonciation, même si le noter pourrait aujourd'hui passer pour une lapalissade. Elle ne se tient pas dans une pure contemplation solitaire. Elle implique des explications et une argumentation logique. Si le but est de convaincre autrui, il est aussi de se confronter à lui, à ses propres observations, analyses et argumentations, afin de le réfuter si nécessaire. Cette confrontation lui est inhérente. Elle requiert la mise en œuvre de toutes les ressources du langage. Il se pourrait alors que le préfixe πολύ- vise la diversité des registres du discours, tels que le registre épique du proème, celui du discours logique qui préside à la première partie du *Poème*, celui du discours explicatif de la seconde partie, qui relève de l'« opinion », δόξα, et, enfin, celui du discours descriptif ou narratif qui, dans la seconde partie, sert à décrire l'univers et la reproduction humaine. Parmi les commentateurs habituels que j'ai principalement retenus, trois proposent une traduction qui irait dans ce sens : J. Bollack, qui traduit par « de riche discours », p. 70, B. Cassin, par « qui tant indiquent », p. 71, L. Couloubaritsis, par « aux multiples indications », p. 539.

Mais le Bailly n'analyse pas le terme de la sorte. Il rend πολύφραστος par « très prudent », « très réfléchi » ou « très habile ». Très vraisemblablement il se réfère à deux autres mots faits sur la même racine, le verbe πολυφραδέω, « être très sage », et l'adjectif πολυφραδής, « très sage, très avisé », dont πολύφραστος serait un synonyme<sup>209</sup>. Au v. 494 de la *Théogonie* d'Hésiode, vers auquel le Bailly fait référence, πολυφραδής qualifie les conseils que Terre donne à Cronos : « Cronos, trompé par les conseils bien réfléchis, πολυφραδέεσσι, de Terre, recracha tous ses enfants »<sup>210</sup>. Si ces deux mots ont ce sens, c'est parce qu'ils sont construits, note le Bailly, non pas sur le verbe φράζω à sa forme active, mais sur ce verbe à la forme moyenne, φράζομαι. Au moyen, en effet, il a le sens fondamental, dit toujours le Bailly, de « se mettre dans l'esprit ou avoir dans l'esprit », d'où les sens particuliers de « penser », « réfléchir », « méditer », tous attestés chez Homère. C'est pour avoir « bien réfléchi », « bien médité » et tourné la question dans tous les sens que Parménide a pu voir où se trouvait la difficulté que rencontrait la thèse de ses pairs et qu'il a pu trouver la solution. Son désir de connaissance n'était pas que spontané. Il impliquait une réflexion sur la

<sup>208</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 1179.

<sup>209</sup> Nous avons déjà rencontré plus haut un cas analogue : ici, l'adjectif πολύφραστος est à πολυφραδής ce que l'adjectif πολύκαμπτος, également inventé par PARMÉNIDE, est à πολυκαμπής (XVI, 1).

<sup>210</sup> M. MAZON, qui, tient ce vers pour inauthentique, rend πολυφραδής par « ourdie » : Cronos « succombant à la ruse ourdie par les conseils de Terre... », HÉSIODE, *Théogonie*, p. 50.

démarche à suivre, un questionnement d'ordre épistémique qu'atteste la première partie du *Poème*. D'où ma traduction par « si réfléchies ».

La présentation des conditions initiales de la recherche s'achève sur l'entrée en lice de « jeunes filles », κοῦραι. Elles « conduisaient et montraient la voie », **κοῦραι δ'ὁδὸν ἡγεμόνευον**, écrit Parménide. « Les jeunes filles montraient la voie », traduit M. Conche, p. 43 ; « montraient le chemin », J. Frère, p. 143, et J. Bollack, p. 70 ; « ouvraient la voie », B. Cassin, p. 71 ; « dominaient le chemin », L. Couloubaritsis, p. 539. Le verbe ἡγεμονεύω est un dérivé de ἡγέομαι, dont les premiers sens attestés chez Homère sont « marcher en tête, aller en tête, guider, être le chef de »<sup>211</sup>. Il signifie fondamentalement, dit le Bailly, « être le guide de » et, par suite, « conduire, diriger, commander ». Le même dictionnaire relève également le syntagme ὁδὸν ἡγεμονεύω et, donnant des exemples de l'expression pris à Homère et à Pindare, le traduit par « montrer le chemin », ne retenant qu'un aspect du sens. Nous n'aurions que cette indication sur les jeunes filles, nous pourrions être dans l'embarras. Celles-ci, en effet, ne peuvent « marcher en tête » d'un attelage qui fonce au galop. Elles pourraient être alors sur les côtés de la voie, formant une cohorte d'honneur et indiquant par des gestes la direction à suivre.

Mais la suite du poème permet de lever toute ambiguïté. Les jeunes filles ne sont pas un élément du décor, un simple motif littéraire, puisqu'elles vont encore accomplir un certain nombre d'autres tâches. Elles doivent avoir une signification particulière dans le dispositif épistémique de Parménide. Déjà, nous pouvons être certains du rôle qu'elles tiennent. En I, 24, en effet, la déesse qui reçoit Parménide le salue en le désignant comme le « compagnon d'immortels cochers », ἀθανάτοισι συνάρορος ἡνιόχοισιν. Il ne fait pas de doute que par « immortels cochers », la déesse désigne les jeunes filles. Mais combien sont-elles ? Deux ou plus ? L'Éléate ne le précise pas. Sont-elles toutes dans le char pour tenir les rênes<sup>212</sup> ? Certaines sont-elles aussi sur les juments ? Mais ces questions, pas plus que celle du nombre de cavales, n'ont sans doute pas d'intérêt. Les métaphores du char et des jeunes filles n'ont été choisies par Parménide que pour l'un ou l'autre de leurs aspects. Il n'y a pas à les filer. La cohérence est à chercher dans la réalité pour la compréhension de laquelle elles ont été convoquées. On peut retenir, en revanche, que la tâche des jeunes filles est double : elles conduisent l'attelage (fonction de cocher, d'aurige) et ce sont elles qui déterminent la voie à suivre (tâche que n'implique pas forcément la fonction de cocher ; elle revient au donneur d'ordre). D'où ma traduction par deux verbes : « conduisaient et montraient la voie ».

Si les cavales sont la métaphore du « désir » intellectuel, θυμός, qui pousse Parménide à vouloir connaître et la réflexion très approfondie qu'il entraîne, les jeunes filles sont la métaphore de son intellect, de son νοῦς, à la fois personnel et représentatif de tout intellect digne de ce nom. Elles sont donc aussi dans la figure de la δαίμων, remplissant, au niveau individuel, ce que celle-ci effectue au niveau de la totalité : ἡγεμονεύω, « conduire », est à rapprocher de κυβερνᾶν, « gouverner », de XII, 3. De ce verbe sera tiré l'adjectif ἡγεμονικός, « qui est propre à diriger, à conduire », adjectif qui, substantivé, désignera selon la théorie stoïcienne la partie dirigeante de l'âme, la raison. En attribuant cette fonction aux jeunes filles

<sup>211</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 388.

<sup>212</sup> On peut s'en faire une idée à partir de représentations figurées, comme celles de Pélops et Hippodamie aux côtés l'un de l'autre dans la course engagée contre le père de cette dernière. Voir, par exemple, le bas-relief conservé au *Metropolitan Museum of Art* à New York ou la peinture de l'amphore attique du dernier quart du V<sup>e</sup> siècle A. C., qui serait, dit l'ouvrage où j'ai pu la voir, au Musée National des Antiquités, à Florence (T. SPITERIS, *Histoire intégrale de l'Art, La Peinture grecque et étrusque*, Lausanne : Éditions Rencontre, 1965, p. 74). Voir aussi les croquis faits à partir d'autres documents iconographiques, dans E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. « Currus », t. I., p. 1635-1642.

au lieu de s'en faire un attribut personnel, Parménide entend bien signifier que sa démarche a une portée universelle, comme si elle était extérieure et s'imposait à lui, comme le sont les exigences épistémiques. Peut-être est-ce la raison pour laquelle elles sont qualifiées d'« immortelles » (I, 24).

**I, 6-8a :** Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἔει σύριγγος ἀυτήν  
 L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte  
 αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
 sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν,  
 roues bien tournées,

Les commentateurs passent vite sur ces deux vers et demi ou même, comme M. Conche, les passent totalement sous silence. Il serait étonnant qu'ils ne soient là que pour des raisons poétiques.

« L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte ». Manifestement, le crissement que les roues font entendre est le signe que le char roule à grande vitesse. Le bruit est même caractéristique d'un roulement en train de gripper. Parménide a dit, dès le premier vers, que « les cavales vont aussi vite que leur ardeur le permet ». Pour qu'un rouage puisse bien fonctionner, il faut que les pièces en contact soient parfaitement façonnées, faites au tour. Dans le cas présent, les deux pièces majeures en cause sont les extrémités de l'essieu (les fusées coniques) et les anneaux intérieurs (les boîtes), qui sont fixées à l'intérieur du moyeu et dans lesquelles passe chaque fusée. Sans un corps gras, cependant, le frottement freine considérablement le mouvement, produit un échauffement très important et émet un crissement caractéristique annonçant un grippage prochain qui bloquera tout<sup>213</sup>.

Nos traducteurs habituels rendent σύριγγος ἀυτήν par « un cri de flûte », B. Cassin, p. 71 ; L. Couloubaritsis, p. 539 ; « crissement de flûte », J. Bollack, p. 76 ; « un son flûté », J. Frère, p. 143 ; « le son aigu de la flûte », M. Conche, p. 43. Cette traduction est possible et acceptable. Celle par « crissement de la boîte », toutefois, me semble plus juste. La description du char est précise d'un point de vue technique, comme le sera celle de la porte un peu plus loin (I, 11-13). Toute la question est de savoir quel sens précis donner à σύριγγος et, conjointement, à χνοίησιν. Le vocabulaire désignant le moyeu et les pièces qui le composent est flottant. Le terme χνόη utilisé ici par Parménide peut désigner, dit le Bailly, soit l'« écrou de fer au centre du moyeu » (c'est-à-dire, la boîte), soit le « bout de l'essieu dans le moyeu » (c'est-à-dire la fusée conique). Ici, seul, le premier sens convient, puisque l'essieu, ἄξων, est dit pénétrer en lui. Mais sans doute n'est-il pas le sens exact. Dans son article « Currus » du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. I, 1887, E. Saglio donne d'autres noms pour désigner cette pièce : « πλῆμναι, πλημνόδετον ou θώραξ, le ruban du moyeu ou bande de métal formant l'anneau intérieur qui enserre les rais ; Pollux indique aussi les termes ἄταρνον, γάρνον, δέστρον, comme les noms de l'anneau intérieur qui tourne autour de l'axe, c'est-à-dire de la boîte à graisse » (p. 1635). Il note aussi que le terme σῦριγξ, également employé ici par Parménide, est un des termes pour désigner le moyeu, à côté de πλήμνη et de χοινικίς. Le sens premier de σῦριγξ est, dit le Bailly, « roseau taillé et creusé » ; d'où, par analogie, entre autres choses, « flûte champêtre ou flûte de Pan » et « tout objet ou conduit long et étroit », en particulier, « trou du moyeu d'une roue » ou, comme plus loin en I, 19, l'« écrou d'un gond », c'est-à-dire la crapaudine. Le crissement provoqué par le frottement de la fusée dans la boîte

<sup>213</sup> Pour une description détaillée et également valable pour l'Antiquité, avec schémas et croquis à l'appui, voir É. DE LAUBRIE et J.-R. TROCHET, *Véhicules agricoles des régions de France*, notamment p. 27.

peut évoquer le son aigu d'une flûte, et traduire ainsi ce vers du proème n'est pas incongru. Mais, le sens de « flûte » n'est pas premier pour σῦριγξ ; il est un sens secondaire, comme le sont « boîte » et « crapaudine ». Il ne s'impose donc pas. Aussi me paraît-il plus pertinent de le traduire par son sens technique de « boîte » et donner à χνόη le sens de « moyeu ».

Le char roulait donc très vite, non seulement parce qu'il était tiré par des cavales qui fondaient, mais également parce que ses roues avaient été bien tournées et que, comme il est dit juste après, les jeunes filles cochers « précipitaient le mouvement », σπερχοίατο. L'empressement était donc à son comble. Au risque de paraître complètement déraisonnable, la course pouvant être prématurément arrêtée pour grippage.

Parménide le sait parfaitement. Si c'est la vitesse seule qu'il avait voulu mettre en exergue, il savait qu'il s'exposait à cette critique. Aussi bien sommes-nous en droit de nous demander si, dans cette description d'un char en train de gripper, ne se cache pas plutôt une métaphore particulière. Sextus Empiricus voyait dans ses roues les oreilles, après avoir identifié les jeunes filles aux sens et les filles de Soleil aux yeux<sup>214</sup>. Je ne le suivrai évidemment pas sur cette voie.

Ce que décrit ici Parménide se situe dans la première phase de son parcours. Il n'a pas encore trouvé la clé qui, pour reprendre sa propre image, lui ouvre la porte vers le vrai chemin de la connaissance. La voie qu'il suit est sans aucun doute la bonne, puisqu'elle conduit vers cette porte. Ses prémices sont justes. Mais elle n'est pas par elle-même la « grand-route », ἀμαξιτὸς ὁδός, qui mène « tout droit », ἰθύς, au but recherché (I, 21). Le problème fondamental qui taraude Parménide, nous le savons désormais, est de comprendre, sans devoir en nier l'un, comment s'articulent les deux termes entre lesquels se répartit tout ce qui est : la permanence et le changement. Le monde demeure dans son intégralité et, en même temps, tout ce qui le constitue apparaît et disparaît. Tout est nouveau. Rien de ce qui est aujourd'hui n'était hier et n'existera plus demain (cf. ἔφν... νῶν ἔασι... τελευτήσουσι, XIX, 1-2). Et, paradoxalement, le monde persiste. Pour l'instant, ces deux faits, aussi avérés et indubitables l'un que l'autre, s'articulent dans sa tête comme le sont l'essieu du char, figure de la permanence et de l'immobilité, et les roues, figures du mouvement et du changement. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ça coince et que ça grince. Tout est bien en place pour que le char puisse avancer à vive allure. Les pièces sont parfaitement travaillées, les cavales vigoureuses et les cochers bien au fait de leur mission. Mais ce qui gêne, freine et risque de tout bloquer se situe précisément à l'articulation de l'essieu et du moyeu, à l'articulation de ce qui est fixe, permanent, et de ce qui est mobile, changeant. Sans aucun doute, Parménide indique ici, en termes voilés parce que symboliques, la difficulté majeure qu'il a rencontrée, l'obstacle épistémologique qui a été le sien et qu'il a dû surmonter. Le char, dans ces conditions, revêt lui aussi une valeur symbolique. Si la voie rassemble métaphoriquement tout ce qu'implique une véritable recherche, le char figure la théorie, dirions-nous aujourd'hui, qui porte cette recherche et la fait avancer.

Je ne sais si la métaphore du char en mouvement peut également s'entendre sur un autre registre. Elle présente en effet deux traits qui la rapprochent de ce qui est dit, dans le frg. XII, de la constitution du monde. L'essieu, pressé par le moyeu, « fait jaillir », ἵει, le crissement de la boîte « sous l'effet de la brûlure », αἰθόμενος. En XII, 2, « un lot de flammes jaillit entre » les deux couronnes de Feu et de Nuit, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἴσα. Des deux côtés figure le même verbe ἵημι, à l'actif dans le premier cas, ἵει, « lance », à la forme moyenne, ἵεται, « s'élance », dans le second. Par ailleurs, le participe présent moyen αἰθόμενος, « brûlant », joint au « crissement de la boîte », n'est pas sans évoquer le « lot de flammes », φλογὸς αἴσα,

<sup>214</sup> SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 111-114 (DIELS-KRANZ, t. I, p. 228).

qui jaillit entre les couronnes de Feu et de Nuit. Un tel rapprochement ne me paraîtrait pas illégitime, maintenant que nous savons que, dans la théorie parménidienne, tout ce qui est réellement, y compris, donc, la connaissance, relève d'un « mixte » entre « Lumière » et « Nuit » : à ce stade de la recherche, le rapport entre les deux « composantes » (l'ignorance et la connaissance) n'est manifestement pas bon. Pour s'en assurer, il faudrait disposer du texte intégral du *Poème*. Les quelques réflexions que formule Théophraste à propos du fragment XVI sont insuffisantes et peu claires.

**I, 8b-10 :**

ὅτε σπερχοίατο πέμπειν  
chaque fois que se hâtaient les jeunes filles  
[nées de Soleil,

Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,  
après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dé pêcher  
[10] εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας.  
vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.

Heureusement, l'intelligence n'est pas une machine. Pour elle, le grippage n'est pas forcément une issue inéluctable. Du reste, la conjonction de temps ὅτε, « quand », construit avec l'optatif σπερχοίατο, suggère que la chevauchée n'était pas constamment à son maximum, qu'elle devait marquer des temps de ralentissement et de répit. Cette construction est d'usage pour indiquer une répétition dans le passé. La conjonction est alors assez bien rendue en français par « chaque fois que ».

Les jeunes filles sont maintenant appelées « filles de Soleil », Ἡλιάδες. Si Parménide reprend cette dénomination, ce n'est pas pour assimiler les jeunes filles cochers aux cinq filles d'Hélios et de l'Océanide Clymène, lesquelles, d'après Parménon que cite la notice du Bailly, après avoir pleuré la mort de leur frère Phaéthon et vu leurs larmes transformées en gouttes d'ambre, furent elles-mêmes changées en peupliers. L'Éléate ne fait ici référence à la mythologie que pour mieux la subvertir et y substituer son propre discours. La dénomination « filles de Soleil » signifie que l'intelligence, pour conduire le chercheur « vers la lumière », εἰς φάος, doit elle-même relever de la lumière, celle-ci étant comprise à la fois comme métaphore ordinaire de l'intelligence et également, selon la théorie parménidienne, comme relevant de la « forme », μορφή, de « Lumière », à laquelle s'oppose celle de « Nuit ». L'intelligence progresse en s'éloignant de l'ignorance ou de l'erreur, « demeures de la nuit », δώματα νυκτός, c'est-à-dire en repoussant de devant les yeux le voile qu'elles forment, ὥσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας. Dans le cas présent, le voile en question est même plus précisément ce qui aveugle les contemporains de Parménide et les empêche de voir l'aporie dans laquelle se meut leur pensée : la confusion entre ce qui demeure et ce qui change. L'intelligence ainsi prédisposée, la lumière peut apparaître, l'obsédante question qui tourmente Parménide peut recevoir sa réponse.

## **2/ Le déverrouillage de la porte ou la première découverte de Parménide : I, 11-21**

Cette réponse est donnée sous la forme imagée du déverrouillage d'une porte.

Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
Là est la porte des chemins de Nuit et de Jour ;  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·  
un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;  
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πληνται μεγάλοισι θυρέποις·

elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,  
 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
 dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement.

[15] Τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
 Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles  
 πείσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
 la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement  
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
 de la porte le verrou obstruteur. En s'envolant, celle-ci  
 χάσμι' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
 fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner  
 ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
 l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds

[20] γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥά δι' αὐτέων  
 cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes.  
 [Par là, alors, les franchissant,  
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
 les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route  
 [char et cavales.

Comme précédemment, la difficulté majeure que présente ce passage réside dans le fait de devoir discerner, dans cette description, entre ce qui relève du registre métaphorique et ce qui appartient au registre réaliste, ainsi que du lien entre les deux. Des éléments du premier peuvent figurer simplement parce qu'ils sont utiles au déploiement de la métaphore, sans avoir pour autant une signification dans l'ordre symbolique. Par ailleurs, si le registre symbolique peut accumuler les images, en partie disparates (voie, char, chevaux, jeunes filles, porte, battants, clé...), le registre réaliste est unique, il est d'ordre épistémique et concerne la démarche que Parménide a entreprise pour avoir la connaissance la plus certaine possible du réel. Ce dernier registre doit être notre fil rouge à travers les différentes métaphores.

Comme dans un récit de la meilleure facture qui soit, Parménide raconte que, dans la quête qui était la sienne (la connaissance du monde considéré comme un tout), il s'est brusquement trouvé devant un obstacle apparemment infranchissable, symbolisé par une porte bien verrouillée. Pour surmonter l'obstacle, il lui fallut trouver la solution épistémique, symbolisée par une clé, et, pour obtenir cette clé, recourir à l'aide d'un auxiliaire ou adjuvant (selon la terminologie structuraliste), lequel se trouvait être aussi d'une certaine façon son opposant, puisqu'il lui barrait la voie : Justice, Δίκη. C'est comme si la voie dans laquelle il s'était engagé, identique à celle de ses pairs et considérée comme valide, conduisait en réalité à une impasse, qu'il lui fallait donc changer d'orientation et procéder d'une autre façon.

**I, 11-13 :** Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
 Là est la porte des chemins de Nuit et de Jour ;  
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λαῖνος οὐδός·  
 un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;  
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μέγалоισι θυρέπροις·  
 elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,  
 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
 dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement.

La description faite en ce passage par Parménide comprend un ensemble symbolique nouveau et deux figures connues. Le premier se présente sous la forme d'une porte, dont certains détails sont précisés : le linteau, le seuil, les battants et la clé. Les secondes sont « Justice » et le couple « Nuit » et « Jour ». Le premier n'est pas mentionné dans le corps du *Poème*, dont nous n'avons, il est vrai, que des fragments. Mais il est quasiment certain qu'il n'y figurait pas. Il concerne la recherche elle-même, dont traite le proème, non les résultats, qu'a pour objet le corps du *Poème*. Il doit certainement avoir, avec la mention de l'équipage, du char et des jeunes filles, une signification capitale dans l'économie du proème. « Justice » et le couple « Nuit » et « Jour », en revanche, sont bien connus pour faire partie intégrante du corps du *Poème*. Ces deux figures fournissent, pour reprendre à l'Éléate sa propre image, la clé permettant d'interpréter correctement les éléments symboliques.

La porte, *πύλαι*, est définie comme « porte des chemins de Nuit et de Jour », *πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων* (I, 12). M. Conche, p. 49, n'en dit rien, si ce n'est qu'il faut traduire, avec beaucoup d'autres, *πύλαι* par un singulier. J. Bollack, p. 79-81, considérant que les mots du proème « ne se rapportent qu'à eux-mêmes » et que le principe d'interprétation « s'appuie sur l'idée qu'il s'agit d'une étude du langage », p. 69, lit ce passage selon cette perspective. B. Cassin se demande, p. 51-52, – mais sans apporter de réponse – si « les portes des chemins de la nuit et du jour » sont « les portes du grand ciel et de l'Olympe » de l'*Iliade* (V, 749 sq.), ou plutôt, comme dans l'*Odyssée* (X, 86), « là où le chemin du jour est tout près de celui de la nuit », ou bien le Tartare de la *Théogonie* (740), là où « la nuit et le jour se rencontrent et se saluent en se croisant ». « Route céleste, route infernale : à quel texte se vouer ? »

Celui de Parménide me semble le plus sûr. C'est dans la suite du *Poème*, nous le savons désormais, que se trouve la réponse. Les deux thèmes « Nuit », *Νύξ*, et « Jour », *Ἡμαρ*, figurent plusieurs fois dans la deuxième partie du *Poème*. Le premier est toujours formulé de manière identique par un seul mot : « Nuit », *Νύξ* (VIII, 59 ; IX, 1 et 3 ; XII, 2) ; le second, en revanche, est exprimé par plusieurs termes ou expressions synonymiques : « Feu éthéré de la flamme », *φλογὸς αἰθέριον Πῦρ* (VIII, 56), « Lumière », *Φάος* (IX, 1 et 3), ou simplement « Feu », *Πῦρ* (XII, 1). Nous savons aussi que les réalités que désignent ces termes forment le « corps », *δέμας*, dont la « totalité des choses », *πάντα* (IX, 1), est constituée ; qu'elles sont des « contraires », *ἀντία* (VIII, 55) et constituent des « formes », *μορφαί* (VIII, 53). Chacune de ces deux catégories de contraires est dotée de « forces qui lui sont propres », *σφετέρως δυνάμεις* (XI, 2). Elles sont à égalité, *ἴσων ἀμφοτέρων* (IX, 4). Enfin, elles demeurent sempiternellement, du moins tant que, entre elles, persistera l'égalité des forces. Mais peut-être allons-nous déjà un peu trop vite du côté de la solution trouvée par l'Éléate et dans la relecture qu'il a faite lui-même de son propre parcours.

Parménide dit, en effet, ne pas être l'inventeur de la répartition des choses entre ce qu'il nomme les deux « formes » que sont « Jour » et « Nuit ». Il la présente comme un acquis de la recherche faite par ses pairs. Mais comme, d'après les sources disponibles, il est le premier à user du terme de « forme », *μορφή*, cette présentation porte déjà la marque de la façon nouvelle dont il envisage la question et qui lui permettra de la résoudre. C'est ce que suggère l'image d'une porte verrouillée.

La porte qui l'arrête dans sa course ne désigne pas la porte d'entrée de la demeure de la déesse. Du chemin restera encore à faire pour y parvenir. Elle est plantée là, sur le parcours. Parménide dit qu'elle était « éthérée », *αιθέρια*. Cet adjectif est un dérivé de *αἰθήρ*, « éther », région supérieure de l'air, le ciel. En XI, 2, l'Éléate le mentionne comme élément « commun », *ξυνός*, au milieu des astres. Décrire la porte comme s'élevant jusqu'au ciel, c'est à mon sens laisser entendre qu'elle ouvre sur le monde considéré dans sa totalité et formant

un tout, objectivé, et, donc, que la question dont il traite et la réponse qu'il souhaite trouver concernent ce tout et même ne valent que si elles le concernent.

La porte se compose de deux parties. La première est constituée du chambranle, dont, seuls, le « linteau », ὑπέρθυρον, et le « seuil », οὐδός, sont mentionnés. La seconde forme les deux « battants », dénommés ici θύραι, les termes habituels étant θύρα ou πύλη, ce dernier seulement au singulier. Le linteau et le seuil sont les éléments fixes. Ce sont eux qui tiennent la porte « des deux côtés » (ἀμφὶς ἔχει, I, 12). Grammaticalement, le verbe ἔχει, « tient », se rapporte seulement à « linteau », ὑπέρθυρον, et l'adjectif λάϊνος, « de pierre », seulement à « seuil », οὐδός. Mais il est évident que le verbe ἔχει, « tient », est à sous-entendre devant οὐδός, « seuil ». Cela vaut-il inversement pour l'adjectif λάϊνος, « de pierre » ? Qualifie-t-il aussi le linteau ? Pour ma part, je serais tenté de le penser. Mais ce n'est pas une certitude. Un linteau de pierre apparaîtrait, *a priori*, plus robuste et plus durable qu'un linteau de bois. L'expression « tient des deux côtés », ἀμφὶς ἔχει, est à entendre de la manière suivante. Les gonds qui tiennent les battants de la porte ne sont pas fixés aux jambages, sur les côtés. Ils s'enfoncent dans des crapaudines, des trous creusés aux extrémités du linteau et du seuil. Il n'est peut-être pas insignifiant que le mot image dont l'Éléate nomme les crapaudines est le même que celui qui désigne la boîte au centre des moyeux : σῦριγξ (I, 6). Dans les deux cas, il s'agit du point d'articulation entre ce qui est fixe et ce qui est mobile.

Il ne fait pas de doute que le linteau en haut et le seuil en bas symbolisent « Jour » et « Nuit », les deux « formes » contraires dont tout le monde pense qu'elles représentent en se les répartissant la totalité de ce qui existe. Mais, pour rendre compte à la fois de la permanence du monde et de son renouvellement complet tout aussi permanent, tout le monde pense aussi que les réalités que ces formes représentent se succèdent les unes aux autres, comme le jour succède à la nuit et la nuit au jour. Les deux ne sauraient en effet être en même temps. Mais une telle conception n'est ni conforme à une exacte observation du réel ni à la logique que l'Éléate découvre certainement à ce moment-là. Il est contraire au réel que le même puisse être, disparaître, puis être à nouveau. Le nouveau est nécessairement autre. Pour qu'une telle alternance puisse exister, on doit supposer que quelque chose demeure sous le changement qu'elle implique. Héraclite a certes raison d'affirmer que tout change, que rien de ce qui est ne demeure : πάντα κινεῖται, « tout se meut », πάντα ῥεῖ, « tout s'écoule », πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, « tout passe et rien ne demeure »<sup>215</sup>. Mais le « mobilisme universel » dont il s'est fait le héraut ne peut être à lui-même son propre support. Le changement ne peut se produire que si « quelque chose » persiste, sans quoi le changement lui-même ne pourrait exister. Quant à la logique, il est impossible d'affirmer qu'une même chose puisse en même temps être et ne pas être, ni qu'elle soit un mélange des deux. En conséquence, la clé épistémique dont pensent pouvoir user ceux qui envisagent ainsi l'explication des choses est totalement inopérante et trompeuse. Elle ne peut ouvrir la porte. Ou, pour reprendre l'autre image, celle de la « voie », ὁδός, le « chemin », κέλευθος, qu'ils empruntent s'avère être une « impasse » (II, 6).

Pour ouvrir la porte et poursuivre sur le bon chemin, κέλευθος, il faut recourir à « Justice », car c'est elle qui détient la bonne clé.

**I, 14 :** τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
Justice, qui châtie fort, détient la clé de l'échange.

<sup>215</sup> Texte et trad. de J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 12, 13 et 15, p. 206-208, lequel, à l'inverse de H. DIELS et de M. MARCOVICH, considère ces fragments comme authentiques. M. CONCHE retient les deux derniers : 136 et 135.



Par chance pour nous, nous disposons d'un fragment dans lequel Δίκη, est mentionnée et dans lequel sa fonction est décrite. Il s'agit du frg. VIII, à propos de ἔστιν, « "est" est » :

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
 Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien  
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 advienne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice  
 οὔτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
 n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,  
 [15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
 mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ Ἀνάγκη,  
 « est » est ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l'a fait] Nécessité,  
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς  
 d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas  
 ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
 une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

Ce précieux passage laisse clairement entendre que Δίκη, « Justice », n'est pas à comprendre en termes mythiques, institutionnels ou juridiques, mais uniquement en termes épistémiques. Elle est la personnification des règles et exigences épistémiques elles-mêmes.

Elle intervient quand on enfonce ces règles, à commencer, comme dans ce frg. VIII, par le premier des principes nécessaires à toute énonciation dont Parménide fait certainement alors la découverte : celui d'existence. La voie que suivent les pairs de Parménide et sur laquelle il s'est lui-même d'abord engagé ne respecte pas ces règles. Ils confondent « être » et « ne pas être » : « pour eux, être et ne pas être est pensé comme étant le même », οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτον νενόμισται (VI, 8). Ou, comme il est dit dès le début du corps du *Poème* : ils pensent « que "n'est pas" est et qu'il faut que "est" ne soit pas », ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι (II, 5). Mais ce n'est pas parce qu'ils le pensent et peuvent le penser que cela est vrai. Cette « voie n'est pas vraie », οὐ γὰρ ἀληθὴς ὁδός (VIII, 17-18), parce qu'une telle conception ne respecte ni les règles épistémiques ni le réel. Ils franchissent donc une ligne qui ne peut en aucun cas être franchie, sous peine de s'engager dans un « sentier totalement inexplorable », παναπευθεῖα ἀταρπὸν (II, 6), une « impasse », οὐ γὰρ ἀνυστόν, mot à mot : « qui ne fait pas aboutir » (II, 7), ou, autre image, de se condamner à l'errance (cf. « ils errent », πλάττονται, VI, 5 ; « ils sont dans l'errance », πεπλανημένοι εἰσίν, VIII, 48). Ils font ce qui est une impossibilité absolue : « car on ne peut ni dire ni penser que « est » n'est pas », οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (VIII, 8-9) ; « car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas », οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα (VII, 1). C'est pourquoi, la voie qu'ils suivent doit demeurer « impensée et innommée », ἀνόητον ἀνώνυμον (VIII, 17). « Justice », Δίκη, n'y peut rien changer. Elle ne peut changer ni le réel ni les règles et relâcher ses entraves pour permettre à « est » de naître et de périr (VIII, 13-14). Elle ne peut donc donner une clé qui ouvrirait à une telle effraction.

Elle peut même châtier celui qui userait, pourrait-on dire, d'une fausse clé. La justice épistémique est aussi intraitable que la justice institutionnelle. Elle est πολύποιος, « qui châtie fort », autre néologisme inventé par Parménide. M. Conche, p. 50, ne dit rien quant au sens de cet adjectif dans la pensée parméniennne. J. Bollack et B. Cassin l'intègrent dans l'interprétation de l'adjectif donné à la clé, ἀμοιβός, « en échange » et sur lequel je vais revenir. Pour J. Bollack, le linteau et le seuil de pierre « représentent les deux masses

extrêmes qui encadrent, comme la voûte du ciel et la Terre le font pour le cosmos, p. 80-81. En conséquence, « selon une répartition qui fait penser au fragment d'Anaximandre, les règnes "payent chacun" à l'autre leur différence », p. 81. B. Cassin, dont J. Bollack s'est peut-être inspiré, dit que les « clés d'alternance », κληῖδας ἀμοιδοῦς, que détient la justice « permettent à sa rigueur (*polupoinos*) de rétribuer, d'échanger faute contre châtiment et mérite contre récompense », p. 136. Il me semble que le dur châtiment auquel s'expose celui qui ne respecte pas « Justice », qui ne suit pas scrupuleusement les règles épistémiques qu'elle incarne, est d'abord d'ordre épistémique : être dans l'erreur et non dans le vrai. Il connaît alors le triste sort de s'enfermer dans une impasse ou d'errer. Peine supplémentaire : il n'échappera pas au discrédit qu'entraînera la réfutation que l'on fera de ses fausses affirmations (VII, 5).

Mais si elle veut « châtier » ceux qui sont dans l'erreur tout en affirmant qu'ils sont dans le vrai, elle se doit de le démontrer. Et il n'est de meilleure réfutation de l'erreur que la démonstration du vrai. « Justice » se doit de fournir la « clé de remplacement », κληῖδας ἀμοιδοῦς, une clé capable d'ouvrir les battants.

L'interprétation de l'adjectif ἀμοιδός, comme à l'accoutumée, diverge grandement selon les interprètes, certains allant même jusqu'à le négliger. Le Bailly le rend ainsi en français : « qui est *ou* se fait en échange *ou* en retour de », d'où, substantivé, « remplaçant au combat » (cf. *Iliade*, 13, 793). Que voudrait donc dire une clé qui « serait en échange » ou « en retour de » ? L'adjectif aurait-il un autre sens que ne mentionnerait pas le dictionnaire, mais qui serait révélé par les autres mots de la même famille ? Le verbe ἀμείδω, dont provient l'adjectif ἀμοιδός et qu'emploie Parménide en VIII, 41 pour parler du changement de couleurs, signifie, à l'actif, et au sens transitif, « échanger », « donner en échange » ou simplement « changer » et, au sens intransitif, « prendre la place de », « succéder à ». Le Bailly cite une locution au participe présent tirée de Pindare avec le sens de « alternativement », ἐν ἀμείδοντι, sens qui, cette fois, pourrait convenir en parlant d'une clé qui, alternativement, ouvrirait et fermerait. Mais l'alternance dont il s'agit n'est pas exactement la même. Il y est question des arbres qui « ne veulent à tous cycles d'années porter fleur embaumée d'une égale richesse, mais à tour de rôle ». J.-P. Savignac, à qui je reprends cette traduction, aussi exacte qu'élégante<sup>216</sup>, rend l'expression en français par « à tour de rôle », conformément au sens intransitif du verbe, c'est-à-dire « en se succédant ». Le substantif ἀμοιδή a le même sens que l'adjectif : « ce qui se fait *ou* se donne en échange », dit le Bailly. Dans *Odyssée*, XIV, 521, le « manteau de rechange », ἀμοιδὰς χλαῖνα, dont le porcher recouvre Ulysse, est un manteau « épais et gros » qu'il a en réserve pour remplacer son manteau habituel en cas de mauvais temps. Sur cet adjectif ἀμοιδός Parménide a peut-être forgé l'adverbe ἀμοιθαδόν, « alternativement », « l'un après l'autre », pour décrire le mouvement que font à l'ouverture les gonds de chacun des battants (I, 19). Un autre adjectif, tiré du substantif ἀμοιδή, ἀμοιθαῖος, signifie, dit toujours le Bailly, « qui a lieu en retour, en échange, en compensation » ou « qui se répond, alternatif ». Certes, si l'on ne peut totalement exclure que, par extension, l'adjectif ἀμοιδός puisse désigner un mouvement alternatif et donc, convenir pour une clé qui va et qui vient, qui ouvre et qui ferme, cette possibilité reste cependant peu probable. Ce qualificatif comme les mots de la même famille ne servent pas à décrire un même objet qui va dans un sens, puis dans l'autre, mais différentes entités, objets ou individus, qui se succèdent, se répondent ou s'échangent.

En réalité, si certains, comme Kranz et d'autres, veulent trouver en ἀμοιδός le sens qui semble convenir parfaitement à une clé, à savoir « qui ouvre et qui ferme », c'est parce qu'ils prennent les clés d'aujourd'hui comme modèles. Or, la littérature ancienne et l'archéologie

<sup>216</sup> PINDARE, *Néméennes*, 11, 43, trad. J.-P. SAVIGNAC, p. 343.

révèlent que les clés n'avaient pas alors ce double usage. Dans son ouvrage sur Parménide<sup>217</sup>, H. Diels a rassemblé et analysé les différents témoignages des auteurs anciens et des peintures sur vases. Son étude et ses schémas ont été repris par R. Vallois, dans l'article *Sera* du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Ch. Daremberg et Ed. Saglio (t. IV, 2<sup>e</sup> partie, p. 1242-1243), et, enfin, par M. Conche, p. 50-53. Or, il ressort que la clé en tant que telle ne servait qu'à ouvrir la porte, non à la fermer. La barre recourbée en quoi consistait cette clé était introduite par un trou du vantail. La manœuvre consistait à accrocher une barbe qui faisait saillie sur le verrou de manière à le faire glisser hors de sa gâche. Il fallait donc une adresse certaine, avoir le coup de main comme on dit, pour effectuer cette opération. La fermeture, quant à elle, se faisait au moyen d'une courroie, ἰμάς, que l'on faisait passer autour du verrou pour le tirer à travers un autre trou du vantail. On pourrait certes encore arguer que le pluriel κληῖδας, « clés », employé par Parménide au lieu du singulier κληῖς, pourrait englober et la clé proprement dite et la courroie. Je ne le pense pas. Des raisons métriques peuvent être suffisantes pour expliquer ce pluriel.

On comprend que, devant cette difficulté, certains aient malgré tout cherché un sens à ἀμοιβός qui puisse convenir en parlant de clé. M. Conche traduit par « adapté », p. 45. Il s'en justifie en recourant à un argument pour le moins curieux, car sans fondement linguistique : « la clef doit être adaptée au verrou, doit lui “correspondre” : c'est ce que signifie le mot ἀμοιβούς », p. 50. Le sens de « correspondre » n'est nulle part attesté pour ἀμοιβός ni envisageable. J. Frère, p. 144, élude aussi le problème en s'écartant totalement du sens du mot : « qui les ouvrent » (*i.e.* clés qui ouvrent les battants). J. Bollack respecte le sens fondamental du terme en traduisant « clés de l'échange », p. 79. Mais il n'explique pas son choix dans son commentaire. Il n'y mentionne même pas du tout le rôle de ces clés. L. Couloubaritsis croit résoudre la difficulté en considérant qu'il y a deux battants, et, donc, que la clé sert « tour à tour » : « clés qui les ouvrent tour à tour », p. 540, c'est-à-dire qui ouvre chacun des deux battants. Mais cette interprétation ne répond ni au sens du mot ni aux données archéologiques : la clé, glissée par le trou du battant à ouvrir en premier pour atteindre le verrou fixé sur l'autre battant, ne servait qu'une fois pour ouvrir entièrement la porte.

Si l'on veut parvenir à une interprétation qui soit à la fois fidèle au sens du mot et significative quant au propos de Parménide, il n'est qu'à suivre le style d'écriture que Parménide a adopté pour la première partie du proème. Ce n'est pas la première fois, en effet, qu'apparaît une discordance de sens assez forte entre deux termes liés entre eux, que le second ne se comprend pas à partir du mot qu'il qualifie mais à partir de la réalité dont ce mot est la métaphore. Ainsi, par exemple, le verbe πέμπων, « dépêchaient » (I, 2), et l'adjectif πολύφραστοι, « si réfléchies » (I, 4), à propos des cavales, ἵπποι, ou l'adjectif πολύφημον, « aux multiples discours », attribué à la voie, ὁδόν (I, 2), n'ont vraiment de sens que rapportés à ce dont les cavales et la voie sont les métaphores. Comme si l'Éléate voulait d'emblée bien faire comprendre qu'il ne doit pas être pris au pied de la lettre et selon un seul registre de discours. Le qualificatif ἀμοιβός doit donc, me semble-t-il, être interprété de la même manière, en confrontant ce qui est dit ici de manière imagée à la réalité qu'il représente.

La découverte ou, plutôt, la première série de découvertes et de trouvailles que Parménide a effectuée, simplement figurée ici par une clé, mais explicitée dans le corps du *Poème*, a consisté, d'une part, à poser les principes épistémologiques qui s'imposent à toute pensée et à toute diction du vrai (partie découverte proprement dite), et, d'autre part, à bien distinguer entre ce qui est permanent et ce qui est mouvant et à trouver une explication permettant de comprendre leur articulation (partie plutôt trouvaille). Du point de vue

<sup>217</sup> H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897.

épistémique, il affirme en premier lieu le principe d'existence : « “est” est », ἔστιν, et rejette le principe contraire, celui de non-existence : « “n'est pas” ne saurait être », οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (II, 3). Ce dernier ne peut être qu'un concept. Ce double principe doit être la pierre de touche de tout énoncé qui entend être vrai. Le principe de non-existence est la conséquence d'une faiblesse naturelle de la pensée. L'une des particularités de la pensée, en effet, est de pouvoir s'illusionner, de confondre le concept et le réel, de croire qu'une chose est, du seul fait de la penser, et, inversement, de croire qu'elle n'est pas du seul fait de penser qu'elle n'est pas. À ce double premier principe, il affirme, étroitement liés à lui, les principes d'identité et de non-contradiction, lesquels impliquent nécessairement celui du tiers exclu. Ils sont eux aussi directement mis en cause par ses pairs.

Du point de vue de la réalité, la métaphore de la porte suggère que la solution à l'aporie à laquelle les thèses précédentes aboutissaient a été obtenue grâce à des trouvailles, dont l'une a été d'établir une nette séparation dans le réel entre ce qui est permanent et ce qui est mouvant, une autre, de situer les « contraires » du côté du permanent et les réalités singulières du côté du mouvant, la troisième, enfin, de trouver comment articuler entre eux ces deux ensembles. La porte bloque parce que, dans la conception de ses pairs, elle forme justement un bloc. Dans leur vision, les éléments fixes (le linteau et le seuil) et les éléments mobiles (les portes) sont confondus. L'Éléate a alors l'idée, pour débloquer la situation, d'analyser le réel selon deux plans distincts. Le premier est celui des deux « formes », μορφαί (VIII, 53), « contraires », ἀντία (VIII, 55), « Lumière », Φάος, et « Nuit », Νύξ (IX, 1). Celles-ci ne relèvent pas des « contingents », comme le dira Aristote. Sinon elles seraient elles aussi mouvantes et évanescentes. Elles ne sont pas des réalités singulières. Leur appellation (« forme ») indique qu'elles ne sont pas des « êtres », des entités palpables comme tout ce qui existe. Ce sont – autre trouvaille de l'Éléate – des « forces », δυνάμεις (IX, 2), permanentes et intangibles, comme nous le dirions aujourd'hui des lois naturelles. Elles sont figurées par les éléments fixes de la porte, le linteau et le seuil. Les battants, en revanche, figurent tout ce qui est mouvant, c'est-à-dire la totalité des réalités singulières, πάντα, tout ce qui naît et disparaît. Quant à leur jonction et leur articulation, elles sont assurées par le seul poteau qui, de chaque côté, les arrime à la fois au linteau et au seuil, à savoir « Amour », sous l'égide de la « divinité ».

Le choix de l'adjectif ἀμοιῶδός n'est donc pas à comprendre à partir du mécanisme physique de la clé, mais à partir de la fonction symbolique que celle-ci occupe dans le propos parméniénien. Le modèle que propose Parménide doit désormais « remplacer » celui qui est défendu par ses pairs. B. Cassin a noté, parmi les textes auxquels Parménide a pu faire référence, un passage de la *Théogonie* d'Hésiode, où il est dit – je reprends sa traduction – que « la nuit et le jour se rencontrent et se saluent, en se croisant » (*Théogonie*, 749). « En se croisant » traduit le participe présent moyen du verbe ἀμείδω, dont est tiré l'adjectif ἀμοιῶδός. Or le sens de ce participe n'est pas « en se croisant », mais « lorsqu'ils se remplacent » ou « se succèdent ». Ici, l'adjectif ne peut désigner le remplacement réciproque de « Jour » et de « Nuit », comme le pensent les « mortels bicéphales », mais la substitution du modèle parméniénien au leur. C'est lui qui ouvre la porte sur le chemin de la connaissance, sur le chemin, κέλευθος, qui résout la question de l'antinomie que constituent les contraires « Jour » et « Nuit »<sup>218</sup>.

<sup>218</sup> « Chemin » est au pluriel, κέλευθων. Est-ce pour signifier que c'est à cet endroit que se fait la bifurcation entre le bon chemin que va suivre PARMÉNIDE et qui, en ouvrant la porte, fait la jonction entre les contraires sans les altérer et le mauvais chemin que suivent ses pairs et qui se transforme en impasse ? Est-ce parce qu'un chemin est celui de « Jour » et l'autre de « Nuit », c'est-à-dire, respectivement, de la connaissance vraie et de l'erreur, sens particuliers que peuvent prendre également « Jour » et « Nuit » ? Il n'est pas exclu que PARMÉNIDE

**I, 15-17a :** Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
 Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles  
 πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
 la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement  
 ἄπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο·  
 de la porte le verrou obstruteur.

Si je comprends bien B. Cassin, p. 136, la démarche de séduction effectuée par les jeunes filles auprès de Justice a peut-être pour but de la convaincre « d'équilibrer le monde, de tenir la balance entre la lumière et la nuit », chose qui, d'après sa lecture du frg. IX, ne serait pas faite. M. Conche s'étonne que les jeunes filles aient à séduire la Justice, « ce qu'elles demandent n'ayant précisément rien que de juste », p. 53. « Mais, poursuit-il, la nature de Dikè est négative. Son rôle est de dévoiler [...], de dénoncer [...] les entorses à l'ordre naturel comme les actes ou paroles injustes des hommes, de poursuivre les coupables [...] et de punir. Dikè n'a pas à se manifester d'elle-même lorsqu'il n'y a eu aucun crime, aucune faute. Elle reste figée. De là la nécessité de la persuader : accomplir ce à quoi elle n'est pas obligée est une faveur », p. 53.

Une autre interprétation de la démarche des jeunes filles auprès de Justice peut être donnée, me semble-t-il, si nous comprenons « jeunes filles » et « Justice » selon le sens et la fonction que leur donne Parménide dans son *Poème*. Il est clair, si l'on accepte mon interprétation, que cette démarche ne saurait avoir pour objectif d'amener Justice à assouplir ses règles, à faire une exception, à accorder une faveur indue. Cela est totalement exclu. Elle ferait exactement le contraire de ce qu'elle est et de ce qui est attendu d'elle. Elle se nierait elle-même. Elle ferait ce qui a été déclaré comme une impossibilité absolue, « qu'un jour ceci soit dompté : être < considérées comme réelles > des choses < qui sont saisies comme > n'étant pas », οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔοντα (VII, 1, voir aussi VIII, 12-18 rappelé ci-dessus à propos de I, 14). Mais si l'on se place du point de vue de la démarche de Parménide, démarche qu'il partage au départ avec ses pairs, les exigences épistémiques nécessaires à sa réalisation ne sont pas encore pleinement réunies. Certes, elles sont espérées, mais elles sont également redoutées, parce que l'on ne sait pas quelles elles sont exactement ni quelles sont leurs conditions. Tout savoir produit sans leur connaissance sera, à coup sûr, réfuté et déconsidéré, parce qu'erroné. Elles sont un obstacle en tant qu'elles sont méconnues. Il importe donc d'abord de les découvrir. De cette découverte, Parménide ne dit pas clairement comment il l'a faite. Il suggère que ce fut au terme d'une recherche qui l'a obligé à remettre en cause le modèle explicatif légué par ses pairs, à abandonner ses certitudes pour se mettre totalement à l'écoute de ce que pouvaient être ces règles, de manière à les avoir comme atout et non plus comme obstacle. Ce n'est pas « Justice » qu'il a fallu convaincre de changer, mais le chercheur. Il est à noter que « Justice » ne donne pas la clé aux jeunes filles. C'est bien elle qui repousse le verrou. Si les jeunes filles sont la figure du chercheur honnête et « Justice » celle des règles épistémiques, c'est bien le fait d'acquérir ces règles et de s'y soumettre qui débloque la situation et permet de continuer la recherche. Il est à noter que, pour décrire le retrait du verrou, Parménide use du même verbe ὠθέω-ᾶ, « repousser » (I, 17), que pour décrire celui du voile des jeunes filles (I, 10), comme pour bien signifier que ce

---

fasse aussi allusion, au moins implicitement, au rituel d'initiation des Mystères d'Éleusis. Selon P. FOUCART (*Les Mystères d'Éleusis*, p. 398-401), lors de la première phase de l'initiation, la τελετή, dans une salle que, pour cette raison, les archéologues appellent communément le τελεστήριον, « salle d'initiation », on faisait passer les initiés des « ténèbres à la lumière » σκότους τε καὶ φωτὸς ἐναλλάξ γενομένων (DION CHRYSOSTOME, *Or.*, XII, p. 387, éd. REISKE) et on leur montrait que, après la mort, ils seraient jugés « dans la plaine, au carrefour formé de deux routes (τὸ ὁδῶ) qui conduisent, l'une aux Iles des Bienheureux, et l'autre, au Tartare » (PLATON, *Gorgias*, 524a, trad. M. CANTO-SPERBER, p. 505).

verrou est bien d'ordre épistémologique. Du moins est-ce ainsi que je comprends cette démarche de séduction et de persuasion.

**I, 17b-21 :**

ταὶ δὲ θυρέτρων  
En s'envolant, celle-ci

χάσμ' ἄχανες ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner

ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds

[20] γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων  
cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes.  
[Par là, alors, les franchissant,

ἰθύς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route  
[char et cavales.

La suite du récit continue avec la sous-métaphore du char. L'obstacle épistémologique qui empêchait la recherche d'avancer est entièrement levé, remplacé par la nouvelle théorie. La libération est telle que les battants semblent s'envoler (cf. le participe passé ἀναπτάμεναι, « s'étant envolées » du v. 18, reprenant l'adverbe ἀπτερέως, « à tire d'ailes », du v. précédent), dégageant la totalité de l'ouverture. Il n'y a plus aucune entrave pour mener la recherche. L'équipage peut même foncer. La voie est toute droite, ἰθύς, et se transforme en « grand-route », ἀμαξιτός.

L'ouverture des battants est même facilitée par la qualité de leur état. L'Éléate précise en effet que les gonds, couverts de cuivre ou reposant sur une coupelle de cuivre, πολυχάλκους, sans doute pour en faciliter la rotation, étaient « tous deux garnis de clous et de pointes », γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε (I, 20). Le participe parfait ἀρηρότε donne une précision technique. Il est au duel. Il n'y a donc que deux gonds, un pour chaque battant. Un battant n'est donc pas tenu par deux gonds, un en bas, avec une ferrure fixée en dessous, et un en haut, avec ferrure fixée au-dessus. Il est d'une seule pièce, de bas en haut, faisant ainsi le lien entre le seuil et le linteau, entre « Nuit » et « Lumière ». Comme je l'ai déjà dit, il figure « Amour », qui fait la jonction entre les contraires et retourne leur contrariété en collaboration bénéfique et productrice des êtres singuliers.

La situation présente contraste fortement avec celle du départ. Le char, bien que parfaitement conçu, grinçait et menaçait de gripper, tant la recherche était laborieuse et incertaine (I, 6-7). Ici, aucun grincement dans le mouvement des portes et des gonds dans les crapaudines (σύριγγες), plus aucun crissement qui surgisse du frottement de l'essieu et de la boîte. La recherche peut être poursuivie en toute tranquillité et assurance. L'Éléate ne dit rien quant à son contenu. Il suggère seulement qu'elle allait de soi, comme découlant logiquement. Ce qu'elle impliqua et les découvertes ou trouvailles auxquelles elle donna lieu est à chercher dans le corps du *Poème*, à l'exception, peut-être, des dernières découvertes, rattachées à la « divinité »-« déesse », δαίμων-θεά, qui en sont l'aboutissement. Nous en avons déjà noté un certain nombre concernant la logique et les principes d'existence, de non-existence, d'identité et de non-contradiction. D'autres concernent le langage, en particulier ce qui touche à la valeur de certaines formes verbales et à leurs rapports entre elles (l'indicatif présent à la troisième personne du singulier – ἔστι –, l'infinitif – εἶναι –, et le participe – ὄν), d'autres le rapport entre le langage, le réel et la pensée, d'autres, enfin, les différents plans selon lesquels on peut saisir le réel et le nommer, pour bien distinguer entre ce qui est permanent et ce qui est évanescent, entre ce qui relève du tout en tant que tel et de chaque singularité, l'emploi du

même terme, *έόν*, « étant », pour désigner les uns et les autres étant une idée aussi juste qu'originale.

### 3/ L'accueil de la déesse : I, 22-28a

Le parcours initial s'achève par l'arrivée à la demeure de la « déesse », *θεά*, l'accueil bienveillant que celle-ci lui réserve et le jugement qu'elle porte sur sa démarche.

Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί  
 Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main  
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήυδα·  
 droite dans sa main et, s'adressant à moi, me tint ce langage :  
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,  
 Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,  
 [25] ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
 toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure,  
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε Μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
 réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre  
 τήνδ' ὁδόν, ἣ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,  
 cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en  
 [dehors des sentiers battus –,  
 ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε.  
 mais Droit et Justice.

**I, 22 :** Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο...

« Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance... »

La divinité chez laquelle parvient Parménide n'est plus appelée *δαίμων*, « divinité », comme au début du proème, mais *θεά*, « déesse ». Cette nouvelle dénomination pose la question de savoir si l'entité ainsi nommée ici en I, 22 est la même que

- la *δαίμων* qui, en I, 3, « fait chuter tout homme qui sait », *ἥ κατὰ πάντ' αὐτῇ φέρει εἰδότα φῶτα* (I, 2-3),
- la *δαίμων* qui, en XII, 3-4, « gouverne tout, car elle commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange », *ἥ πάντα κυβερνᾷ / πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει*,
- et qui, en XIII, « imagine Amour comme le tout premier de tous les dieux », *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*,
- enfin la *δαίμων* qui, selon moi, en XVI, 1, « fait le mélange des membres aux courbes multiples », *ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων*.

Les commentateurs ne sont pas d'accord entre eux. Pour M. Conche, par exemple, p. 227, la *θεά* du proème et la *δαίμων* des frg. XII et XIII sont aussi nettement distinctes que le Jour et la Nuit. Mais cette distinction s'évanouit dans son propos, puisqu'il dit de la première qu'elle n'est rien d'autre qu'« une fiction individuelle, une fiction du poète-philosophe », p. 57, et, de la seconde, qu'elle « n'a d'autre détermination que celle indiquée dans le discours », p. 227. B. Cassin dit de son côté que l'« on ne peut évidemment pas assimiler la démons de l'engendrement et la divinité-déesse du prologue : l'une fait tout simplement partie du discours de l'autre », p. 190.

Savoir si la θεά, de I, 22 est identique ou non à la δαίμων qui est mentionnée en I, 3 et ailleurs à plusieurs reprises n'est pas une question secondaire ou négligeable. Elle est même de la plus grande importance. Donnée au début du proème comme unique déterminant de la voie de la recherche (ἐς ὁδὸν πολύφημον δαίμονος, « vers la voie aux multiples discours de la divinité », I, 2-3) et, à la fin, comme celle qui en est le terme et l'aboutissement (ικάνων ἡμέτερον δῶ, « parvenant à notre demeure », I, 25), la « divinité »-« déesse » doit revêtir une fonction capitale dans le système parméniénien. Mais, comme pour bien d'autres termes, en particulier pour un certain nombre d'adjectifs rencontrés dans le proème, la signification du mot doit être cherchée avant tout dans la réalité qu'il désigne. La nouvelle qualification en θεά, qui n'est pas amenée pour des raisons métriques, pourrait indiquer que l'entité qu'elle recouvre assume trois types de fonctions différentes et recueille ainsi sous son nom générique les dernières trouvailles de l'Éléate.

Le premier type de fonctions regroupe celles qui, dans le *Poème*, sont attribuées à la « divinité », δαίμων, et à « Amour », Ἔρως, qualifié de « dieu », θεός (XIII), deux des dernières trouvailles majeures de Parménide. La nature de la δαίμων est d'être une « force », comme son nom l'indique, et, plus précisément « une force qui attribue » en respectant nécessairement certaines contraintes, ce qui la rapproche de l'idée de « Justice » et de celle de « Destin », c'est-à-dire de données de fait sur lesquelles rien ni personne ne peut agir et que l'on ne peut que constater. Placée « au centre », ἐν μέσῳ (XII, 3), de tout, cette force, principalement rationnelle, a pour première fonction de maintenir l'équilibre entre les « formes contraires » (formes qui sont aussi des forces), de sorte que le monde, qui n'est fait que de singularités contingentes, se maintienne constamment. La seconde fonction est, pour passer des « formes », immuables, aux être singuliers, de produire et de diriger (« elle imagine », μητίσαστο, XIII) une autre « force », capable, quant à elle, de convertir en forces créatrices les forces contraires de « Jour » et de « Nuit », qui, sans elle, chercheraient à s'entredétruire : le « dieu » « Amour » (XIII). Pas plus que la δαίμων, « Amour » n'est un dieu personnel. Il n'est lui aussi qu'une propriété de la « nature ». Il représente le versant dynamique, émotionnel et affectif de la δαίμων. Il est clair, désormais, que les « forces contraires » que sont « Jour » et « Nuit », bien que constitutives de la φύσις, ne sont pas du même ordre que les êtres qu'elles permettent de produire et qu'elles ne sont pas affectées par leurs apparitions et transformations. Il est clair aussi qu'« Amour », qu'invente alors Parménide pour résoudre la question de l'articulation entre ce qui est permanent et ce qui est mouvant, pour être le gond qui articule les battants au linteau et au seuil, est une force du même type. Comme les lois « naturelles » de nos physiciens, elles sont universelles et atemporelles<sup>219</sup>. Cette notion de « force », δύναμις, est, je crois, une trouvaille sinon une découverte fondamentale faite par l'Éléate, celle qui, en faisant sortir d'une conception « matérialiste » et « essentialiste » des choses, lui a permis de résoudre l'antinomie jusqu'alors insoluble entre la permanence et le mouvement. Elle constitue le terme de sa recherche et la clé de voûte de son système.

Le second type de fonctions qu'assume la θεά, est de figurer l'intelligence humaine dans ce qu'elle a de proprement rationnel : le νόος (ou νοῦς). Dans le frg. XVI, comme je crois l'avoir démontré au chapitre précédent, Parménide assimile l'activité de l'« intelligence humaine », νόος, et celle de la δαίμων : « En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange des membres aux courbes multiples, / ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que / pense la nature des membres chez les hommes est la même chose qu'en toutes choses et en tout ». La δαίμων est, pour la totalité des choses, ce qu'est le νόος pour un individu humain, même si, comme je l'ai noté, c'est l'intelligence humaine qui a servi

<sup>219</sup> Pour les physiciens d'aujourd'hui, la notion d'atemporalité ne vaut qu'à l'intérieur d'un « temps propre ».



de modèle pour penser la « divinité ». Les deux sont une production de la φύσις, une propriété des êtres et des choses et non des entités autonomes. Elles apparaissent et disparaissent avec eux. Elles sont « au centre », ἐν μέσῳ (XII, 3) pour la « divinité », le « cœur », ἦτορ, pour l'« intelligence », avec ce sens nouveau de « centre » qu'il prend chez Parménide en I, 29 (voir aussi la position du νόος au centre de la proposition en IV, 1 : ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως). Les verbes φρονέειν, « penser » (XVI, 3), κυβερνᾶν, « gouverner » (XII, 3) et μητίεσθαι, « imaginer » (XIII), indiquent une activité complexe que les traductions françaises ne peuvent rendre correctement, mais que l'expression actuelle « activité cérébrale » pourrait rassembler, si, du moins, on considère que les Grecs attribuent au « cœur », φρήν (dont φρονέειν dérive) ou ἦτορ, ce que nous, nous attribuons au cerveau. La « pensée » y occupe « la plus grande partie », τὸ πλεόν (XVI, 4). Mais, à la différence de la δαίμων qui, n'étant pas un dieu identifiable et personnalisable, ne s'exprime pas, l'intelligence humaine est individuelle et douée de la parole.

Le troisième type de fonctions de la θεά, enfin, qui justifie aussi la dénomination de θεά, est d'écarter toute référence à une révélation divine en en prenant la forme pour exprimer une démarche et une connaissance purement humaines. La fin du proème et tout le corps du *Poème* n'ont rien d'une révélation. Ils sont un discours savant tel qu'un homme, se soumettant à des règles épistémiques, parvient à en énoncer un sur le monde. En mettant le discours savant dans la bouche de la déesse, en le présentant même comme si c'était le fruit d'une initiation, Parménide parachève la substitution qu'il opère des discours mythologiques et religieux, notamment ceux des Mystères et des oracles. Par exemple, dans l'*Hymne I à Déméter*, que Parménide a pu connaître puisque sa composition, d'après son éditeur dans la collection des Belles Lettres, remonterait « aux dernières années de l'autonomie éleusiniennne – peu avant 610 »<sup>220</sup>, Déméter est le plus souvent désignée par le simple mot θεά, « déesse ». Pour signifier cette substitution, le terme *théa* est même beaucoup plus fort que le terme *daimôn* énoncé dès le départ à la place du mot « recherche ».

Ce sont certainement toutes ces références et concordances qu'entend suggérer l'Éléate, lorsqu'il dit que la déesse le reçut avec bienveillance et lui prit la main droite dans sa main. Dans le même temps, il exprime la profonde unité qui préside à l'organisation du monde dans sa totalité et qu'il appelle « transmonde », *diakosmos*.

J'ai déjà noté qu'Héraclite pensait que, grâce au λόγος, « raison » et « parole », lequel est commun à tous, l'homme est capable de saisir l'« harmonie invisible », ἁρμονία ἀφανής, qui unit les contraires. « Ceux qui parlent de façon réfléchie, ξὺν νῷ, doivent nécessairement s'appuyer sur ce qui est commun, ξυνῷ, à tous... ». « Il faut obéir à ce qui est commun, ξυνῷ ; mais alors que la raison est en commun, ξυνοῦ, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une réflexion particulière, ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν »<sup>221</sup>. « De cette explication qui existe toujours, les hommes demeurent ignorants, ἀξύνετοι »<sup>222</sup> ; « Ignorants, ἀξύνετοι, alors qu'ils écoutent, ils ressemblent à des sourds »<sup>223</sup>. L'adjectif ἀξύνετος, qui est ici traduit par « ignorant » signifie proprement « qui ne met pas ensemble », c'est-à-dire qui ne voit pas les liens invisibles qui unissent malgré les désaccords visibles. Parménide va beaucoup plus

<sup>220</sup> J. HUMBERT, *Homère. Hymnes*, p. 39.

<sup>221</sup> Traduction J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite. Fragments*, frg. 119. 1 et 2, p. 300 (DK, 22 B 114 et B 2 ; M. MARCOVICH, 23 ; M. CONCHE, 57 et 7).

<sup>222</sup> Traduction J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite. Fragments*, frg. 77, p. 263 (DK, 22 B 1 ; M. MARCOVICH, 1 ; M. CONCHE, 2).

<sup>223</sup> Traduction J.-Fr. PRADEAU, *Héraclite. Fragments*, frg. 71, 3, p. 257 (DK, 22 B 34 ; M. MARCOVICH, 2 ; M. CONCHE, 3).

loin. Cette harmonie invisible que l'intelligence est capable de saisir dans les choses, elle y est réellement, grâce au couple « divinité »-« Amour », qui, dans le monde comme chez l'homme, tire de la force permanente des contraires le contraire de ce qu'elle devrait produire si elle était laissée à elle-même : l'existence de tout ce qui existe. L'Éléate pense avoir surmonté la contradiction qui enfermait ses pairs et proposé un système d'explication de la totalité des choses à la fois conforme aux exigences épistémiques et à la réalité. Ce dispositif constitutif de l'ordre du monde en son entier – il est « semblable en tout », *εἰκώς πάντα*, – il le nomme « transmonde », *διάκοσμος* (VIII, 60).

**I, 24-25 :** ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνίοχοισιν,  
 Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,  
 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,  
 toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure

À partir de là, le récit change de locuteur. Ce n'est plus Parménide qui parle, mais la *θεά*, personnification du discours savant. Par cette autre substitution, l'Éléate signifie que le discours qu'il tient est un discours qui n'est plus vraiment le sien : il est universel et chacun peut le faire sien.

La déesse, alias Parménide ramené à sa pure capacité intellectuelle, porte d'abord un jugement sur le parcours effectué. Elle en rappelle les deux principaux ressorts : les cavales, symbole de l'« ardeur », *θυμός* (I, 1), et de la réflexion approfondie, *πολύφραστοι* (I, 4), plutôt à mettre du côté de la composante psychique qui est en chacun, « Amour » ; les jeunes filles, représentant la composante intellectuelle pure, *νόημα*.

La déesse précise ensuite ce qui « a dépêché » Parménide sur la voie de recherche qui a été la sienne. Ce n'est pas « Destin mauvais », *Μοῖρα κακή*, mais « Droit et Justice », *Θέμις τε Δίκη τε*. Seule, *Δίκη* apparaît dans le corps du *Poème* à propos de *ἔστιν* (VIII, 13-15), et elle a déjà été nommée dans le proème (cf. plus haut, I, 14-17). Elle représente les règles épistémiques dans toute leur rigueur.

**I, 26-28a :** χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε Μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
 réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre  
 τήνδ' ὁδόν, ἣ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,  
 cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en  
 [dehors des sentiers battus –,  
 ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε.  
 mais Droit et Justice.

Le terme *θέμις* figure bien dans le corps du *Poème*, dans le même fragment que *Δίκη*, mais à propos de *τὸ εὖν* (frg. VIII, 32). Mais ce serait forcer le texte que d'y voir, comme ici, une personnification divine. Il ne s'agit que de l'expression courante, *θέμις ἐστίν*, « il est permis », *οὐ θέμις ἐστίν*, « il n'est pas permis » : « la puissante Nécessité le [*i.e.* ce qui est] tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour, c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin », *κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει, / οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ εὖν θέμις εἶναι* (VIII, 32-35). L'étymologie de *θέμις* a donné lieu à divers hypothèses sans qu'aucune ne se soit imposée<sup>224</sup>. Pas plus que les autres « divinités » ou abstractions personnifiées et divinisées, la *Θέμις* du proème, terme que j'ai rendu par « Droit », n'est à comprendre à partir de la mythologie. Ici, elle est associée à *Δίκη*, « Justice ». Elle la renforce en soulignant la notion de « règle » ou de « loi » selon laquelle,

<sup>224</sup> Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. u., p. 411-412.

précisément, le « jugement juste », δίκη, peut et doit être rendu. Elle souligne que ces règles ou lois épistémiques s'imposent, comme de l'extérieur, et qu'elles ne dépendent en aucun cas du bon vouloir humain. Elles ne sont pas des inventions, mais des découvertes. La connaissance du vrai est à ce prix.

D'après Hésiode, les Μοῖραι, « Destinées », seraient tantôt filles de la Nuit (*Théogonie*, 217), tantôt filles de Zeus et de Thémis (*Théogonie*, 904). Mais la **Μοῖρα** dont il est question ici est uniquement à comprendre comme l'antithèse de « Droit et Justice », Θέμις τε Δίκη τε. Elle ne renvoie pas à une « Destinée » implacable et, en l'occurrence, méchante qui aurait enfermé Parménide dans ses rets. Elle ne renvoie pas non plus, comme en VIII, 37, à l'ordre même des choses auquel rien ni personne ne peut changer quoi que ce soit. Ici, Elle signifie simplement, comme le vers suivant le dit clairement, que Parménide ne s'est pas laissé « enchaîner » (cf VIII, 37) par la *doxa* commune, cette « part partagée » ; à noter que le mot εἰμαρμένη – littéralement « la partagée » – est tiré de la même racine que Μοῖρα, un autre nom du Destin. Auquel cas, cet enchaînement aurait été catastrophique (cf. κακή), le bloquant dans sa recherche. Celle-ci a été libérée justement parce qu'il s'est soumis aux règles épistémiques, les seules qui affranchissent des erreurs qui empêchent d'avancer. En précisant que la voie qu'il a suivie « est assurément à l'écart des hommes, en dehors des sentiers battus », ἥ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (I, 29), la déesse souligne certainement l'originalité de la démarche, originalité dont il peut être fier, mais elle indique aussi que cet écart par rapport aux autres est en réalité un maintien dans la bonne direction, le bon « chemin », κέλευθος (cf. I, 11 : II, et VI, 9). Ce sont les autres qui se sont mis à l'écart de la voie « droite » (cf. πλάττονται, « ils errent », VI, 5, et πεπλανημένοι εἰσίν, « ils sont dans l'errance », VIII, 54), et se sont engagés dans une impasse (cf. οὐ γὰρ ἀνυστόν, « il n'aboutit pas », II, 7). Les contraintes épistémiques sont donc libératrices. Qui les respecte scrupuleusement, Parménide ou quiconque, « est indépassable » : ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει, « afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse » (VIII, 61)<sup>225</sup>.

---

<sup>225</sup> Qu'il me soit permis de faire ici une remarque. Si la recherche menée par PARMÉNIDE n'a pas été affectée par « Destinée mauvaise », on ne saurait en dire autant de sa réception par la postérité, tant elle fut et est restée incomprise.

## Chapitre IV, section C

### Plan et optique : I, 28b-32

Avec la mention de « Droit et Justice », Θέμις τε Δίκη τε, s'arrête non pas le discours prêté à la déesse, mais un mode d'expression que l'on pourrait qualifier d'épique et métaphorique. À partir de I, 28b commence le discours savant qui sera celui du corps du *Poème*. La fin du proème en annonce le plan et l'optique générale selon laquelle le propos sera tenu.

#### 1/ Plan : I, 28b-30

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι

Mais il faut que, en tout, tu t'enquières

ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ

et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive

[30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

**I, 28b :** χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι

Mais il faut que, en tout, tu t'enquières

Il y a deux façons de comprendre le pronom **πάντα**, « tout ». Soit on en fait un complément d'objet direct de πυθέσθαι, « s'enquérir », et, dans ce cas, les deux propositions qui suivent en sont des attributs qui en explicitent le contenu ; soit on en fait un adverbe, « en tout », et les deux propositions suivantes sont les compléments d'objet direct de πυθέσθαι, « s'enquérir ».

Nos traducteurs de référence optent tous pour la première solution. B. Cassin : « il faut que tu sois instruit de tout, et du cœur... et de ce... », p. 72 ; J. Frère : « il faut que tu sois instruit de toutes choses, aussi bien... que... », p. 144 ; J. Bollack : « il t'est utile de tout apprendre », p. 97 ; L. Couloubaritsis : « tu dois t'enquérir de toutes choses, d'une part..., d'autre part », p. 540 ; M. Conche : « il faut que tu sois instruit de tout, à la fois..., et... », p. 43.

La seconde solution me semble préférable. Nous savons que l'intention de Parménide n'est pas de « tout » connaître. Il n'a pas la prétention, au demeurant absurde parce qu'impossible, d'être un « polymathe ». De ce point de vue, il fait sienne l'accusation d'Héraclite. En revanche, il entend bien embrasser les choses dans leur totalité, en les envisageant comme un tout, c'est-à-dire, comme une unité organisée, sinon organique, à l'image d'un corps vivant (cf. δέμας, « corps vivant », VIII, 55 ; μέλεων, « membres », XVI, 1 et 3). Nous avons déjà rencontré πάντα ayant une valeur adverbiale, « en tout », en un passage clé du *Poème*. En VIII, 60, la déesse annonce qu'elle va lui révéler le transmonde, « semblable en tout » : « Quant à moi, je te révèle le transmonde, semblable en tout », τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω. La connaissance que l'Éléate a cherché à acquérir et

qu'il transmet est celle qui lui permet de dégager les lois et principes généraux qui gouvernent le monde dans sa globalité et qui s'appliquent partout parce qu'universels.

B. Cassin, J. Frère et M. Conche traduisent le verbe *πυθέσθαι* par « sois instruit ». Cette traduction pourrait laisser entendre que la connaissance que Parménide va acquérir est le fruit d'une révélation. Il est vrai que, en VIII, 60, j'ai moi-même traduit le verbe *φατίζω* par « je révèle », à un endroit où il est désormais bien clair qu'il ne s'agit pas d'une révélation. Il est vrai aussi que la mise en scène du début du proème met Parménide en position de bénéficiaire de la recherche et non directement comme son auteur. Il est vrai, enfin, que le discours qui est tenu est mis sur les lèvres d'une déesse, telle une révélation faite à un initié. Mais le verbe *πυνθάνομαι*, « chercher à savoir », « s'enquérir », n'est pas un verbe passif, mais un moyen, à valeur active. Ce qui est affirmé ici est que Parménide est bien l'auteur de la recherche qu'il a menée. La fiction qui lui fait prêter à d'autres que lui (les jeunes filles, « Justice », la déesse...) l'initiative et la responsabilité de la démarche n'a d'autre but que de bien souligner que la validité de sa recherche dépend des conditions épistémiques rigoureuses auxquelles il s'est soumis et, en même temps, qu'elle suit une démarche qui se substitue à celle d'une révélation.

Le choix du verbe *πυθέσθαι* par Parménide a aussi, je pense, une autre signification. Il paraît étrange, en effet, que la déesse invite son hôte à entreprendre la recherche, alors que, d'une part, elle vient de reconnaître que, en arrivant chez elle, il est parvenu d'une certaine façon à son terme, et que, d'autre part, l'exposé qui va suivre est la présentation des résultats de cette recherche. Cette anomalie s'explique, me semble-t-il, si, par-delà l'exposé des résultats de sa propre recherche, Parménide, par le truchement de la déesse, veut montrer que sa démarche est exemplaire et inviter son lecteur non seulement à en accepter les résultats mais également à la faire sienne et à la poursuivre pour son propre compte. Nul n'est dépassé, lorsqu'il respecte scrupuleusement les exigences épistémiques (cf. VIII, 61).

**I, 29-30 :** ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ

et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive

ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

Je me suis déjà expliqué au chapitre I sur le sens qu'il faut reconnaître aux deux particules *ἡμὲν* et *ἡδέ* que je lis à la place des articles *ἡ μὲν*, « l'une », et *ἡ δέ*, « l'autre », des éditeurs. Si en II, 3 et 5, elles ont une valeur uniquement disjonctive (= « soit..., soit... »), ici elles ont en plus une valeur accumulative (= « et..., et... »). Les deux domaines dont Parménide ou tout chercheur doit s'enquérir sont bien distincts et sont bien tous deux à connaître. C'est l'un et l'autre, et non l'un ou l'autre comme en II, 3 et 5. La lecture du corps du *Poème* permet de dire que les deux domaines en question sont ceux de la première et de la seconde partie, la première axée sur les conditions de la « vérité », *ἀληθείη*, en tant que voie d'accès au vrai, la seconde sur les *δόξαι*, « opinions », comprises comme discours savants que les « mortels » peuvent tenir sur le monde. Les deux mots *ἀληθείη* et *δόξαι* qui les résument ici seront repris, pour l'un, tout au début de la première partie (II, 4 : *πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπιδεῖ*, « de persuasion "est" est chemin – il suit *vérité* – ») et comme son dernier terme (VIII, 51a : *ἐν τῷ σοι πάῳ πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης*, « Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables / concernant la *vérité* »), pour l'autre, comme le premier mot de la seconde partie (VIII, 51b : *δόξας δ'ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε*, « Apprends à partir de là les *opinions* des mortels ») et dans le dernier fragment (XIX, 1 : *Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασι*, « C'est donc ainsi, que, selon l'*opinion*, ces choses-ci naquirent et qu'elles sont maintenant »). Il n'y a aucun doute à avoir à ce sujet.

**Δόξα** (I, 30 ; VIII, 51, XIX, 1) désigne d'une manière générale le régime de toute pensée. Elle « pénètre tout en tout » (I, 32). La traduction habituelle par « opinion », tirée du latin *opinio*, rend bien le terme grec avec, cependant, une petite restriction, à savoir qu'un Grec, lorsqu'il entend ou prononce ce mot, ne peut le couper totalement d'un autre sens que présente le verbe *δοκέω*-*ᾶ* dont il dérive : « paraître » et dont Parménide use juste après du participe présent *δοκοῦντα* comme un synonyme de *δόξαι* (I, 31). « Opinion » est le versant pensé de ce qui est perçu, ce perçu étant d'abord saisi pour autant qu'il « paraît ». La saisie intellectuelle des choses en ce qu'elles sont réellement et véritablement n'est pas immédiate. Elle est médiatisée par un « paraître » qui peut être « trompeur », tant du côté de l'objet perçu que du sujet percevant (VIII, 52). C'est pour cette raison que le réel saisi par la pensée est exprimé en termes de « signes », *σήματα* (VIII, 2, 55 ; XIX, 3). Cela suppose observation et « interprétation » (I, 32 ; VIII, 55), ainsi qu'une confrontation avec des pairs, pour mieux s'assurer de la qualité de la perception et de l'interprétation. La démarche conduit à porter un « jugement », à prendre une « décision » (VIII, 15, 16, 39, 53).

Mais comment faire pour que ce jugement ne soit pas « sans discernement » (VI, 7), le fruit d'un « aveuglement » (VI, 7) et d'une « errance » (VI, 5-6 ; VIII, 54)), qu'un « nom » posé sur les choses (VIII, 28, 38), mais, au contraire, « fiable » (I, 30, VIII 50) et capable d'entraîner la « persuasion » (I, 29 ; II, 4), si l'« opinion », *δόξα*, est un stade indépassable de la pensée ? La confrontation avec autrui ne suffit pas. Un travail critique doit nécessairement être entrepris, comme cela va être immédiatement précisé (I, 32), un travail qui ne peut être qu'un retour de l'opinion sur elle-même (Parménide use d'un adverbe fait sur le même thème que *δόξα* : *δοκίμως*, I, 32). Ce travail, l'Éléate le nomme *ἀληθείη* – *ἀλήθεια* en ionien-attique (I, 29 ; II, 4 ; VIII, 51). Ce terme est la plupart du temps rendu en français par « vérité », terme issu du latin *ueritas*. Cette traduction n'est sans doute pas erronée. Mais elle déplace totalement l'angle sous lequel les Grecs abordent la question. Le mot n'évoque pas pour eux ce qu'évoque « vérité » pour nous. C'est un mot d'action, tiré de l'adjectif *ἀληθής*, « vrai ». Cet adjectif, partant le substantif qui en dérive, est d'une composition assez particulière et rare, car associant deux éléments exprimant chacun un manque, une déficience. Habituellement l'idée ou la chose dont on indique la privation est une qualité ou une réalité positive. Or, ici, si, le préfixe *α-*, dit privatif, indique bien que l'idée exprimée par le thème du mot fait défaut, le mot *λήθη*, quant à lui, exprime également un manque ou, pour être plus exact, un manquement : « oubli ». *Ἀληθής* signifie proprement « sans oubli ». Quand donc un Grec énonce, entend ou lit le mot *ἀληθείη* (ou *ἀλήθεια*), la représentation qui lui vient à l'esprit n'est pas celle d'un contenu idéal se référant directement au réel comme y invite à le faire le terme « vérité », mais l'action de ne pas oublier. La traduction littérale serait « \*inoubli », terme que nous avons dans l'adjectif « inoubliable ». *Ἀληθείη* serait le fait de ne pas « oublier » une étape nécessaire mais négligée (« il faudrait » : I, 32) dans la formation et l'expression d'un jugement, celle d'un examen critique de la saisie que l'on fait du réel, afin de porter un jugement qui soit vraiment crédible (I, 30 ; VIII, 17, 28, 39) et qui puisse « persuader » (I, 29 ; II, 4). Le terme est particulièrement bienvenu pour désigner la situation que Parménide a rencontrée au début de sa démarche : l'oubli fait par ses devanciers et contemporains dans l'examen du monde, à savoir celui des règles épistémiques fondamentales que sont le jugement d'existence et celui de non-existence, ainsi que les principes de contradiction et de non-contradiction, objet de la première partie du *Poème*. Ces principes que Parménide est le premier à avoir découverts sont aussi figurés par les jeunes filles du proème et par Justice (I, 14, 28 ; VIII, 14) et Droit (I, 28). Le terme est également particulièrement révélateur de ce qu'est une véritable recherche, *δίζησις* (II, 2) : la « vérité » (*ἀληθείη*), est bien un « non oubli », non pas, positivement, une donnée certaine, mais le fruit d'une double négation, au sens où elle supprime ce qui empêche de connaître, tant du côté de l'objet que de

celui du sujet. Elle est fondamentalement une critique permanente, une « enquête » (« s'enquérir », πυνθάνομαι, I, 28 ; X, 4) jamais achevée.

Concernant le premier domaine, celui de la « vérité », une première question à résoudre est celle de la teneur du texte. Les manuscrits divergent sur deux termes, εὐπειθέος, « bien persuasive », à propos de vérité, et ἀτρεμές, à propos de « cœur ». L'adjectif εὐπειθέος, « bien persuasive », est la leçon donnée par la plupart des citateurs. Mais Proclus propose εὐφεγγέος, « bien illuminée », « conformément à ce qu'attend un lecteur des *Ennéades* », dit B. Cassin, p. 73, n. 1, et Simplicius, εὐκυκλῆος, « bien ronde », comme l'est la sphère en VIII, 43. « On suppose à juste titre, dit encore B. Cassin, p. 73, n. 1, qui reprend ces observations à ses prédécesseurs, que les leçons plus tardives cherchent à éviter l'alliance peu platonicienne entre vérité bonne, et persuasion, dangereuse (*Timée*, 29 c 3) ». La leçon à retenir est sans conteste εὐπειθέος, « bien persuasive ». Nous savons désormais que, pour Parménide, la vérité en question n'est pas un savoir constitué, lequel relève de l'« opinion », δόξα, mais une démarche faite conformément à des principes épistémiques irréfutables pouvant, seuls, susciter l'adhésion : « de persuasion “est” est chemin (il suit vérité) », πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ (II, 4).

La leçon ἀτρεμές, « non tremblant », est concurrencée par la leçon ἀτρεκής, « qui ne tourne pas », donc « ferme », « exact », « précis ». La première a pour elle l'appui de Sextus Empiricus (dans un passage), de Clément d'Alexandrie, de Proclus et de Simplicius ; la seconde l'appui du même Sextus Empiricus (mais dans un autre endroit), de Plutarque et de Diogène Laërce. La seule chose que l'on peut dire est que les deux versions devaient se trouver dans la tradition manuscrite antérieurement aux citateurs et que l'on ne peut rien tirer de déterminant de leur confrontation.

Les deux adjectifs sont composés de la même manière, un thème nominal précédé du α-privatif (correspondant au français « non-... »).

Les deux thèmes nominaux ne sont pas très éloignés quant au sens : -\*τρεμής est tiré du verbe τρέμω, qui signifie fondamentalement « trembler ». Le verbe ἀτρεμέω-ῶ existe, avec le sens, chez Hésiode, de « ne pas trembler », d'où « demeurer immobile », ainsi que d'autres termes composés de la même façon. -\*τρεκής repose sur un thème dont l'étymologie nous échappe. D'après le Bailly, le sens littéral du composé ἀτρεκής est « qui ne tourne pas », d'où, au sens propre, « droit, ferme, solide », et, au sens figuré, « droit, exact, précis ». La notion d'exactitude semble la dominante des autres mots qui en sont tirés : le substantif ἀτρέκεια, par exemple, signifie, chez Hérodote, « réalité, exacte vérité ». Ces équivalents en français, cependant, ont le désavantage de dire positivement ce que le grec dit négativement avec le α-privatif (= non-...) et, donc, de masquer l'image sous-jacente. L'image sous-jacente à chacun des deux termes est différente (le tremblement pour ἀτρεμής, le tournoiement pour ἀτρεκής). Mais cette différence s'estompe dans l'expression négative (« absence de tremblement » et « absence de tournoiement »), surtout si elle est prise en un sens figuré.

La réponse est-elle donnée par le terme que l'adjectif qualifie : ἦτορ, « cœur » ? Comme pour ses synonymes, καρδία et κῆρ, ἦτορ signifie le « cœur », soit en tant qu'organe, soit en tant que siège de la vie, des sentiments ou de l'intelligence. Or, aucune de ces deux significations ne convient au contexte de cette fin du proème. De nouveau, le mot fait image et son sens vient de la réalité dont il est la métaphore. Dans la première partie du *Poème*, la seule donnée qui puisse convenir est ἔστιν, laquelle implique, de manière indissociable, τὸ εἶν. C'est la seule réalité fondamentale et stable. En VIII, 26, et en VIII, 38, τὸ εἶν est qualifié d'« immobile », ἀκίνητον. Et même – ce qui, me semble-t-il, n'a pas été remarqué –, ἀτρεμές, « non tremblant », qualifie ἔστιν au tout début du frg. VIII (v. 4). Cela signifie que ἔστιν et τὸ εἶν forment le « cœur », ἦτορ, stable et sûr à partir duquel il est possible de tenir

un discours vrai sur le monde, sur tout ce qui est. L'adjectif ἀτρεμής pour qualifier le « cœur », ἦτορ, en I, 29 – si c'est bien lui qu'il faut retenir –, ne serait donc pas appelé, comme cela a déjà été souvent constaté depuis le début du proème, par le mot qui fait image, le « cœur », mais par ce dont le cœur est la métaphore. Si ce n'était pas le cas, la conjonction des deux termes formerait un oxymore pour le moins étrange. En effet, le cœur, en tant qu'organe, est sans cesse en mouvement, d'un mouvement qui pourrait être qualifié de tremblement. Or, s'il n'est plus en mouvement, c'est qu'il est mort ! Est-ce pour cette raison qu'un terme moins contrasté, ἀτρεκής, lui aurait été substitué ? Nul ne peut le dire. Il reste que, une fois de plus, nous pouvons constater le travail que fait Parménide sur la langue. Il fait passer ἦτορ du sens physique (organe ou siège des sentiments et de la pensée) à un sens figuré que le mot « cœur » peut avoir en français : celui de désigner la partie centrale de quelque chose, le lieu qui constitue l'organe directeur (comme la « divinité qui, au centre, ἐν μέσῳ, gouverne tout », XII, 3), le point où tout converge ou d'où tout rayonne (comme du centre de la sphère, VIII, 44). La première démarche que doit effectuer le chercheur est donc de s'assurer des critères épistémiques indiscutables qui permettront de pouvoir saisir et énoncer le monde dans sa totalité, à commencer par les principes premiers.

Le second domaine dont le chercheur doit conjointement s'enquérir est celui des « opinions des mortels », βροτῶν δόξας, même si « en elles il n'est pas de vraie créance », ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείας. Deux idées fortes, me semble-t-il, sont contenues dans cette proposition qui annonce, de toute évidence, la seconde partie du *Poème*. La première est qu'il n'est pas de recherche digne de ce nom qui ne soit pas d'abord un état de la question, qui ne s'interroge pas sur la façon dont la question que l'on veut traiter a été instruite par les autres, sur les méthodes suivies et les résultats obtenus. La confrontation avec autrui est inhérente à toute recherche comme à tout *logos*, en tant que raison et parole. Elle n'est pas qu'une condition de la démocratie. La recherche de Parménide est née de cette inscription et de cette confrontation. La seconde idée forte est que le statut de ce savoir est et demeure celui de l'« opinion », δόξα. S'il peut revendiquer d'accéder à une certaine forme de vrai, si, sur tel ou tel point et selon tel point de vue, il est possible de dire que cela est ou n'est pas, est ainsi et non autrement, la vérité en tant que discours global sur un objet, *a fortiori* sur tout, est une construction que l'on peut tenir pour probable ou vraisemblable, mais jamais pour certaine et définitive. De ce point de vue, Parménide est du même avis que Xénophane de Colophon : « opinion sur tout est fabriquée », δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (DK, 21 B 34). Et il n'imagine pas que lui-même ou qui que ce soit puisse échapper à la règle commune.

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a rien à espérer ni à faire. Car, à la différence de Xénophane, il pose les principes et les règles épistémiques dont le respect limite le relativisme de l'opinion.

## 2/ Optique générale : I, 31-32

Le proème s'achève, justement, sur ce qu'il est possible de faire et qui devrait être fait.

ἀλλ'ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃς, ὥς τὰ δοκοῦντα

Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

La phrase a certainement dû embarrasser Sextus Empiricus, puisqu'il l'omet, alors qu'il a recopié intégralement le proème. La formulation grecque, il est vrai, bien que ne comportant



aucun mot qui, en lui-même, fasse difficulté<sup>226</sup>, n'est pas du tout évidente. Les traductions proposées divergent à ce point que le lecteur qui s'aviserait de les comparer pourrait légitimement se demander si elles sont toutes faites sur le même texte. Qu'on en juge :

J. Beaufret : « Mais oui, apprend aussi comment la diversité qui fait montre d'elle-même devrait déployer une présence digne d'être reçue, étendant son règne à travers toutes choses »<sup>227</sup>.

J. Bollack : « Pourtant, de cela aussi tu seras instruit : que les valeurs, il fallait toutes les valider en les faisant passer par le tout », p. 98.

M. Conche : « Tu n'en apprendras pas moins encore ceci : comment il était inévitable que les semblances aient semblance d'être, traversant tout depuis toujours. », p. 43.

B. Cassin : « En tout cas, tu apprendras en outre ceci : comment les choses qui apparaissent doivent être en leur apparaître, elles qui à travers tout pénètrent toutes choses », p. 73.

L. Couloubaritsis : « Mais tu apprendras également ceci : comment il faudrait que soient comme il convient les choses (désignées par les mortels), qui toutes traversent à travers tout », p. 540.

J. Frère : « Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment des <principes> valables manifestes doivent être manifestement valables, traversant toutes choses dans leur totalité, p. 144<sup>228</sup>.

Aux traductions habituelles, j'ai ajouté celle de J. Beaufret, comme témoin de la surinterprétation heideggérienne que l'on a faite du *Poème* en plus de sa lecture platonisante<sup>229</sup>.

La dernière consigne de la déesse porte sur l'affirmation précédente, à savoir la non-fiabilité des opinions des mortels, pour marquer une restriction : ἄλλ'ἐμπηγς (en ionien-attique : ἄλλ'ἔμπας), « mais toutefois ». Le caractère indépassable de l'opinion, pour rédhibitoire qu'il soit, n'est pas un obstacle absolu à la recherche du vrai et ne doit donc pas décourager de l'entreprendre. Le chercheur peut s'attaquer en confiance à son objet et aux opinions qui sont émises à son sujet, y compris les siennes (il fait lui aussi partie des « mortels »), justement parce qu'il est muni des règles épistémiques énoncées dans la première partie. C'est tout ce que veut dire ce final du proème.

**Τὰ δοκοῦντα**, littéralement « ce qui semble », est l'équivalent de αἱ δόξαι, « les opinions », ce dernier terme étant tiré du verbe.

**Χρῆν**, pour ἐχρῆν, signifie « il faudrait ». L'absence de la particule ἄν est de règle avec les verbes impersonnels d'obligation, de convenance, etc. « En fait, écrit M. Bizos, il s'agit ici le plus souvent d'obligations, de convenances réelles qui ont été négligées »<sup>230</sup>. Les « mortels bicéphales » ont effectivement négligé de soumettre leurs opinions aux exigences

<sup>226</sup> Il n'y a que pour le dernier mot, περῶντα, que la tradition manuscrite diverge.

<sup>227</sup> J. BEAUFRET, *Parménide. Le Poème*, p. 79.

<sup>228</sup> La traduction commune avec O'BRIEN est celle-ci : « Mais toutefois tu apprendras encore ceci : comment il faudrait que les apparences fussent réellement, traversant toutes choses dans leur totalité », *Le Poème de Parménide*, p. 8.

<sup>229</sup> Voir, à ce sujet, les remarques de B. CASSIN, p. 18-19.

<sup>230</sup> M. BIZOS, *Syntaxe grecque*, p. 160, Remarque 4.

épistémiques. Au nouveau chercheur de ne pas faire comme eux, ce que Parménide reconnaît avoir fait lui aussi au début de sa recherche (cf. la première partie du proème).

**Δοκίμως εἶναι**, « être éprouvées », « être mises à l'épreuve ». C'est précisément en quoi consiste l'opération de « vérité », ἀληθείη, comme cela vient d'être dit. La construction d'un adverbe avec le verbe εἶμι à la place d'un adjectif n'est pas rare en grec. Δοκίμως est l'équivalent de l'adjectif δόκιμος, dont l'un des sens est « éprouvé », « dont on a fait l'essai », « qui a fait ses preuves ». À Athènes, la δοκιμασία, « dokimasie », désignera la vérification de l'aptitude ou de l'éligibilité à bon nombre de fonctions. Δοκίμως est fait sur le même thème verbal que « les opinions », τὰ δοκοῦντα (et αἱ δόξαι) qui sont à mettre à l'épreuve. Comment en serait-il autrement ? Toute affirmation relève de l'opinion. Les opinions sont, en même temps que le réel, ce qui est à vérifier. Par ailleurs, même en usant de concepts et de principes rigoureux et incontestables, la recherche relève de toute manière de l'opinion et ses résultats seront toujours de l'ordre de l'opinion. Mais ce n'est pas qu'une question de degré. Entre l'erroné et le vrai, il y a plus qu'un écart. Et Parménide a donné l'exemple de cette mise à l'épreuve, en découvrant et en énonçant le premier les principes épistémiques auxquels on doit soumettre les opinions, et en se montrant intransigeant aussi bien avec lui-même qu'avec les autres. Toute recherche véritable est la mise en œuvre de ce que nous appelons aujourd'hui l'esprit critique ou vigilance épistémologique. Elle implique obstacles et ruptures épistémologiques.

**Διὰ παντὸς πάντα περῶντα**, « elles qui pénètrent tout en tout ». La leçon περῶντα, « qui pénètrent » est la bonne, même si elle n'est donnée que par un seul des manuscrits. La leçon περ ὄντα, donnée par les trois autres manuscrits et retenue par certains commentateurs<sup>231</sup>, pose tant de difficultés que R. Brague, propose, après une longue discussion, de corriger περ en ἀπερ<sup>232</sup>. La répétition de πᾶς sous forme pronominale ou adverbiale n'est pas unique dans le *Poème*. Nous l'avons rencontrée en IV, 3, sous la forme πάντη πάντως, « partout et de toutes manières », à propos de τὸ εἶν, qui ne saurait être rassemblé, puisqu'il ne peut être fractionné ; et en XVI, 4, sous la forme πᾶσιν καὶ παντί, « en toutes choses et en tout », à propos de l'activité que mène de manière identique la δαίμων et le νόος de l'homme. Elle indique l'universalité, comme dans ce fragment d'Héraclite à propos du savoir : ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων, « le savoir ne consiste qu'en une seule chose : reconnaître qu'une pensée gouverne toutes choses à travers tout »<sup>233</sup>. La proposition au participe διὰ παντὸς πάντα περῶντα est à comprendre, me semble-t-il, comme une apposition à τὰ δοκοῦντα, « les opinions », et donne la raison pour laquelle il n'est pas de solution en dehors d'elles : leur universalité. Avec l'idée nouvelle, cependant, que l'intelligence qui les émet a la capacité de pénétrer le réel dans sa totalité intégrale. Il n'est rien qui puisse rester en dehors : « Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement », Λεῦσσε δ'ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως (IV, 1). D'où la possibilité de proposer un modèle d'interprétation du monde qui vaille pour tout : le « transmonde semblable en tout », διάκοσμον εἰκότα πάντα (VIII, 60).

Loin d'être un morceau de bravoure ou un motif décoratif, le proème se révèle donc fort précieux pour comprendre comment Parménide a engagé sa recherche dans le sillage de ses

<sup>231</sup> Voir L. COULOUBARITSIS, p. 540, n. 4, et R. BRAGUE, « La vraisemblance du faux (Parménide, fr. I, 31-32) ».

<sup>232</sup> R. BRAGUE, « La vraisemblance du faux (Parménide, fr. I, 31-32) », p. 46-60.

<sup>233</sup> Texte grec et traduction de J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, frg. 95, p. 280 (DK, 22 B 41 ; M. MARCOVICH, 10 ; M. CONCHE, 64).

pairs, quelle était la pierre d'achoppement qu'il a rencontrée dans leurs « théories » et quelles ont été les découvertes et trouvailles qu'il a faites pour franchir l'obstacle et proposer un modèle explicatif général et cohérent. La métaphore de la voie, avec char, cavales, cochers, porte à franchir et destination, lui a permis de présenter de manière inclusive et vivante l'ensemble des données, procédures et problématiques qu'implique un vrai parcours de recherche. L'intégration de traits épiques, dont le but était certainement de détourner le discours religieux en l'intégrant, a malheureusement rendu opaque ce travail sur la métaphore de la voie et contribué à l'incompréhension dont tout le *Poème* a été l'objet.

## Conclusion

# Un « physicien » de génie, trop en avance pour être compris

Restauré comme un archéologue aurait pu le faire de l'œuvre unique d'un grand artiste, le *Poème* de Parménide a retrouvé en grande partie sa forme et sa teneur. Certes, d'importantes lacunes nous privent encore de précieuses informations, notamment sur l'étendue et les modalités du modèle généalogique par lequel il expliquait l'ensemble des phénomènes. Mais l'essentiel est désormais restitué et, je l'espère, correctement décrypté. Le moins que l'on puisse dire est que la lecture qui s'impose ne va pas du tout dans le sens des interprétations qui en sont proposées, qu'elles soient traditionnelles ou actuelles. Rien, en particulier, qui puisse autoriser l'idée que l'Éléate serait le père de l'ontologie comme pensée de l'être en tant qu'être ou de l'idéalisme qui confond concept et réel. Ce n'est pas lui qui a orienté la science et la philosophie vers cette double impasse. De même, son discours ne se perd pas dans une confusion entre mythologie et rationalisme. Réaliste et rationnel, il s'est attaché à comprendre le réel tel qu'il est. Le premier, il a établi les bases épistémiques sur lesquelles s'appuyer pour tenir des propositions vraies. Sur ces bases, il a essayé de construire une théorie générale ingénieuse et rigoureuse qui puisse rendre compte à la fois de la permanence du monde et de la contingence de tout ce qui est. Et s'il a emprunté des termes et des métaphores à la sphère religieuse et à la mythologie, c'est pour mieux les disqualifier en les mettant au service d'un discours savant.

## A/ Le système diacosmique de Parménide

### 1/ Le point de départ

Le décryptage du proème, conjugué aux attaques formulées dans le corps du *Poème* et à la nette déclaration de VIII, 53-54 (« ils [les mortels] ont établi de nommer deux formes dont il faut que l'une ne soit pas »), laisse clairement entendre que la recherche de Parménide est née de l'insatisfaction que faisaient naître en lui les thèses de ses pairs. Il était tout à fait d'accord avec eux, en particulier avec Héraclite, pour reconnaître que tous les êtres sont singuliers, quels qu'ils soient, et qu'ils sont tous contingents. Rien de ce qui est aujourd'hui n'a existé par le passé et n'existera demain. Cela est évident pour l'individu humain, pris comme référence première, et pour tous les vivants, animaux et végétaux, dont la brièveté de la vie est sous nos yeux. Cela vaut aussi pour le règne minéral, dont les changements échappent au regard et semblent braver les siècles. Cela vaut enfin pour les corps célestes eux-mêmes, en apparence immuables. Comme le changement ne peut être à lui-même sa propre cause ni le fondement de sa permanence, les savants d'alors supposaient, d'après Parménide, que l'ensemble de tout ce qui est est la résultante de contraires qui, selon la présentation regroupée qu'il en fait, relèvent de deux « formes », μορφαί, appelées

« Lumière », Φάος, et « Nuit », Νύξ (VIII, 59 ; IX, 1 et 3 ; XII, 2). Le terme μορφή employé par Parménide indique, d'une part, qu'il ne prend pas position sur l'entité elle-même, sur ce qui constitue la réalité dont on parle, mais que l'on s'en tient à ce qui apparaît, à sa manifestation, que, d'autre part, ce que recouvre la « forme » se présente sous une certaine configuration, une structure qui implique dynamisme et organisation. Il ne s'agit ni de « substances », pour utiliser un terme plus tardif, ni d'un chaos. De même, les appellations de « Lumière », Φάος, et de « Nuit », Νύξ, dont, seule, la seconde est constante chez Parménide – la première reçoit des noms variables<sup>234</sup> –, ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Ce sont des dénominations, des « noms », ὀνόματα (cf. « nommer », ὀνομάζειν, VIII, 53 ; « est nommé », ὀνόμασται, IX, 1 ; « nom », ὄνομα, XIX, 3), qui sont la conséquence d'une perception du réel, d'un jugement porté sur lui et d'une énonciation langagière : « Ils ont en effet établi de nommer deux formes », μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν (VIII, 53) ; « ils ont interprété le corps en contraires », ἀντία δ'ἐκρίναντο δέμας (VIII, 55). Ces dénominations sont empruntées au monde cosmique, mais valent métaphoriquement pour toutes choses. Toutefois, à la différence de « forme », ces dénominations ne sont pas qu'une simple commodité pour désigner quelque chose qui se retrouve de manière fort diverse et en proportion variable dans le réel. Ce ne sont pas que des concepts qui permettent d'appréhender le réel, de dire quelque chose qui a bien un fondement dans la réalité, mais fondement échappant lui-même à sa saisie. Dans la conception que s'en font ses pairs, si l'on comprend bien la présentation qu'en fait l'Éléate, « Lumière » et « Nuit » désignent le réel dans ce qui pourrait en être le cœur.

Or, c'est là que le bât blesse. L'explication repose sur une contradiction. Ou bien, « Lumière » et « Nuit » disparaissent réellement, lorsqu'elles se succèdent ou se mélangent. « Il faut que l'une ne soit pas », τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν (VIII, 54). Dans ces conditions, elles ne peuvent plus être les mêmes lorsqu'elles réapparaissent. Elles sont obligatoirement autres. Elles participent alors du même changement dont sont affectés les êtres singuliers, lesquels ne réapparaissent jamais lorsqu'ils disparaissent. Elles ne peuvent donc pas être tenues pour leur fondement. Il faut trouver autre chose. Ou bien « Lumière » et « Nuit », bien qu'appellations métaphoriques et renvoyant à des réalités diverses, désignent quelque chose de permanent et de stable, un même. Auquel cas, on ne peut dire qu'elles peuvent se mélanger, disparaître et réapparaître. Ses pairs sont donc « dans l'errance », πεπλανημένοι εἰσὶν (VIII, 54). Leur chemin est « réversible », παλίντροπος (VI, 9)<sup>235</sup>.

## 2/ Le monde comme un « tout », πᾶν

En prenant conscience de cette impossibilité à la fois contraire à la logique et au réel, Parménide découvre en même temps les moyens de la surmonter. La solution qu'il trouve débouche sur l'élaboration d'un système explicatif de l'ensemble des choses.

<sup>234</sup> « Lumière », φάος (IX, 1 et 3), « feu éthéré de la flamme », φλογὸς αἰθέριον πῦρ (VIII, 56), « feu », πῦρ (XII, 1), « Jour », ἥμαρ (I, 11).

<sup>235</sup> Nous avons peut-être désormais l'explication de cet adjectif, παλίντροπος. HERACLITE l'avait utilisé pour qualifier l'« harmonie invisible » qui unit les contraires et dont il voyait un symbole dans l'arc et la lyre (frg. 79. 2 et 80 de J.-FR. PRADEAU, p. 269, DK, 28 B 51 ; M. MARCOVICH, 27 ; M. CONCHE, 125). Pour PARMÉNIDE, l'explication ne tient pas. Elle ne permet pas d'harmoniser les contraires. Elle les fait se succéder sans les maintenir ensemble. En ce sens, elle est bien παλίντροπος, « réversible », c'est-à-dire non harmonieuse. Le son de l'arc ou de la lyre n'est pas plus harmonieux que celui que produit le frottement de l'essieu dans la boîte, tant que n'est pas trouvée la bonne explication.

### a) La découverte des principes épistémiques fondamentaux

Tout d'abord, il découvre que, pour qu'une assertion sur le monde puisse être tenue pour vraie, il est nécessaire qu'elle soit conforme à des principes fondamentaux. Le premier, il établit le principe d'existence en même temps que les principes d'identité, de non-contradiction et, donc, du tiers exclu. Le principe d'existence, formulé dans le simple énoncé ἔστιν, posé dès le début de la première partie (frg. II) et déployé dans le frg. VIII, 1a-18, est un acte par lequel un être humain prend conscience intellectuellement que quelque chose est et qu'il le formule verbalement. Le principe contraire de non-existence est une impossibilité réelle absolue. Il relève du pur concept, capacité que possède l'esprit humain, mais qui l'entraîne à commettre de graves erreurs. Autre est de concevoir que quelque chose qui est ne soit pas, autre le fait que cette chose ne soit pas. Inversement, il ne suffit pas de concevoir une chose pour qu'elle soit réellement<sup>236</sup>. Quand donc les savants que visent Parménide mélangent « Lumière » et « Nuit » ou les font se succéder, alors même qu'ils les comprennent comme fondements permanents de la réalité, ils font comme s'ils niaient temporairement leur existence. Peut-être ont-ils une excuse : l'usage commun de la langue. Son système verbal, en particulier, ne connaît pas que l'indicatif, qui énonce une prise directe sur le réel, un constat que tranche l'évidence. Il s'est déployé en d'autres modes (subjonctif, optatif, infinitif,...), par lesquels s'exprime la subjectivité, le lieu où le concept et le constat peuvent se confondre, aidés en cela par le désir ou la crainte. Le mode infinitif, en particulier, est, en grec, le mode d'un grand nombre de propositions subordonnées. De cela, le premier et bien avant tous les autres, Parménide a eu clairement conscience. Lorsqu'on exprime le réel par ce mode, il faut être très vigilant pour ne pas le confondre avec la pensée que l'on en a. D'où son constat, en forme de mise en garde, énoncé au frg. III : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, « en effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ». L'infinitif εἶναι est la forme linguistique de la saisie, νοεῖν, de ἔστιν *subordonnée* aux conditions de cette saisie, à une subjectivité.

Du principe d'existence découlent les principes d'identité, de non-contradiction et, implicitement, du tiers-exclu, repris tout au long de la première partie du *Poème*. Là encore, Parménide en a pleinement conscience, même s'il ne les formule pas de manière explicite. Ses pairs ne se rendent sans doute pas compte qu'ils les bafouent, puisqu'ils les ignorent, lorsqu'ils mélangent les contraires que sont « Lumière » et « Nuit » ou les prennent l'un pour l'autre. Leur ignorance, si c'en est une, les excuse peut-être. Mais elle ne leur donne pas raison. L'Éléate est sévère contre ces « mortels bicéphales » : « une incapacité en leur / poitrine dirige une pensée errante ; ils se laissent porter, / sourds en même temps qu'aveugles, hébétés, race sans discernement, / pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même / et non le même. Chez tous le chemin est réversible », ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοῦ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (VI, 5-9). « Mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus, / la langue aussi », νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχίεσσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν (VII, 4-5).

<sup>236</sup> Cette affirmation ne doit pas être confondue avec celle selon laquelle du réel peut effectivement résulter d'une conception. L'une des capacités de l'intelligence (celle de l'homme comme celle qui est dans tout, la δαίμων) est justement de pouvoir « inventer », μητίεσθαι, et de produire des choses réelles et pas seulement imaginaires.

## b) La définition de la totalité comme « ce qui est », τὸ ἓόν.

En s'appuyant sur ces principes, Parménide reconsidère ensuite totalement la façon dont on aborde la saisie du réel et propose un nouveau modèle explicatif. Il reprend à son compte – ou plutôt à sa manière – la distribution de la réalité en deux « formes », μορφαί, de « contraires », ἀντία, ainsi que leurs dénominations, « Lumière » et « Nuit ». La contrariété, tout comme le changement, relève d'un constat indéniable. Comme lui, elle est première. Elle permet de rendre compte du caractère contingent de tous les êtres, du fait que, un jour, ils sont, alors qu'auparavant ils n'étaient pas et que, après, ils ne seront plus à nouveau. L'existence et la non-existence sont, en matière de contrariété, ce qu'il y a de plus absolu. Mais, pense alors Parménide, on ne saurait « ontologiser » la contrariété et la non-existence, pour reprendre un terme moderne, en faire un être réel au même titre que les êtres singuliers, qui sont les seuls à exister réellement. Il faut l'envisager dans un tout autre cadre conceptuel.

Ce cadre, pour être valide, doit embrasser les choses dans leur totalité. La totalité sera donc considérée comme un « tout », πᾶν (VIII, 22, 24, 25, 48 ; X, 3), à la manière d'un être vivant (δῆμας, « corps vivant ») dont l'individu humain est le paradigme, donc quelque chose de logiquement organisé, un « monde », κόσμος, dont on a saisi ce qui en assure transversalement l'unité et la logique d'ensemble et que l'Éléate appelle le « transmonde », διάκοσμος (VIII, 60). Il s'agit là non d'un constat mais d'un postulat nécessaire à toute affirmation à caractère scientifique. L'universalité est la condition de toute loi. Sans ce postulat, Isaac Newton, qui n'avait pas les moyens d'accéder jusqu'aux confins de l'Univers, n'aurait jamais pu énoncer la loi de la gravitation ou de l'attraction universelle. On peut donc s'exprimer à propos du tout comme à propos d'un être vivant, ayant des caractéristiques propres et hiérarchisées. Le monde n'est pas un chaos, un amas de choses sans principe d'organisation. On peut tenir à son sujet des propos qui valent pour l'ensemble.

Ce monde saisi comme un tout, il le nomme « ce qui est », (τὸ ἓόν (IV, 2 ; VIII, 19, 24, 25, 32, 35, 37, 46, 47)). Ce participe présent ne saurait désigner « l'être » (encore moins « l'Être ») au sens d'une entité spécifique qui aurait quelque consistance propre et dont, pour reprendre un terme platonicien, « participeraient » tous les êtres existants, ayant existé ou devant exister. Ce serait prendre un concept pour le réel. Il n'introduit pas une réalité nouvelle. Il permet seulement de saisir et d'énoncer le réel dans sa globalité, de manière à exprimer des propriétés qui sont communes à « toutes les choses qui sont » ou qui sont dues au fait qu'elles forment un tout et une unité. Ce faisant, Parménide pose, après la reconnaissance des contraintes épistémiques, l'autre base nécessaire à toute connaissance véritable : son objet réel.

Dans le chapitre V des *Catégories* transmises sous le nom d'Aristote les êtres singuliers et l'espèce commune dont ils relèvent recevront le nom d'« entité première », οὐσία πρώτη, pour les premiers, et d'« entité seconde », οὐσία δεύτερα, pour la seconde<sup>237</sup>. Par exemple, en nommant « Socrate » l'individu qui est devant moi ou dont je veux parler, je désigne un être singulier et unique. Le nom propre est un déictique, qui ne fonctionne que si la personne (ou la chose<sup>238</sup>) indiquée par ce nom est connue sous ce nom et ne prête pas à confusion, comme lorsque l'on montre quelqu'un ou quelque chose du doigt, d'où son nom de déictique. Mais si

<sup>237</sup> ARISTOTE, *Catégories*, 2a 11 et sq. (= chap. V). Je traduis οὐσία par « entité » et non par « essence » ou par « substance », lesquels, bien qu'habituels, sont trop connotés : ils prennent position sur le contenu de cette entité en l'« ontologisant » et la réifiant.

<sup>238</sup> Pour une chose singulière, l'usage le plus fréquent fait que le nom commun (celui de l'espèce) sert aussi à la désigner et peut fonctionner comme un nom propre.

je veux dire quelque chose de lui, de son identité comme de toute autre particularité, je ne peux le faire qu'en usant de termes et de notions qui sont généraux ou communs. Si, parlant de son identité, je dis qu'il est un homme, « homme » est la catégorie commune à tous les autres membres de l'espèce humaine. Si je dis qu'il est Athénien, « Athénien » est un caractère commun à tous les citoyens d'Athènes. Si je dis qu'il est philosophe, « philosophe » est un trait qui le range parmi tous ceux que l'on nomme de la sorte. Et ainsi de suite. On le voit : si l'individu que je perçois ou me représente est bien singulier et unique, je ne peux en parler qu'en termes et en concepts qui, eux, sont forcément communs et généraux, quelle que soit l'étendue de cette généralité, partielle ou totale. Ainsi en est-il pour tout. Mais, en raison de cette contrainte du langage, la catégorie générale ou abstraite, l'« entité seconde », οὐσία δεύτερα, a souvent pris le dessus sur l'« entité première », οὐσία πρώτη, et a même fini par passer pour la véritable entité, au point que le réel singulier a été compris comme la réalisation de concepts et devant s'y conformer. Telle ne fut pas la conception que Parménide se faisait du rapport de la pensée aux êtres et aux choses.

La distinction proposée par l'auteur des *Catégories* permet de mieux saisir le trait de génie qu'a eu Parménide en désignant par le participe présent du verbe εἰμί, τὸ ἔόν, tout ce qui existe dans sa totalité et formant un tout. Nous avons déjà eu l'occasion de constater, à la fin du chapitre II, que τὸ ἔόν a une double signification. D'un côté, il désigne toute réalité singulière existante, marquée par la contingence. De l'autre, il désigne concrètement l'ensemble des « choses qui sont », considérées comme formant un tout. Nous sommes alors devant le même cas de figure selon lequel le mot « homme » peut désigner aussi bien tel individu singulier que l'ensemble de l'espèce humaine. L'appellation τὸ ἔόν ne désigne pas une « entité première », οὐσία πρώτη, mais une « entité seconde », οὐσία δεύτερα, c'est-à-dire une catégorie commune. Mais, ici, au lieu de se limiter comme il se devrait à une catégorie spécifique et limitée, l'« espèce », εἶδος, (par exemple, « homme ») et même à une catégorie plus large, mais moins précise, le « genre », γένος, (par exemple, « être animé »)<sup>239</sup>, cette catégorie commune s'étend à absolument tout.

La raison de cette entorse s'explique par le fait que Parménide entend moins spécifier par τὸ ἔόν le « matériau » fondamental dont le monde serait fait et dont il ne fait nulle part mention, que son existence réelle. La notion d'« entité » qu'implique la dénomination τὸ ἔόν comporte en effet deux faces : l'une qui est tournée vers *ce* qui est, sa nature, son « essence » ; l'autre qui est dirigée vers le fait qu'elle soit, son « existence ». Dans la pensée occidentale, cette bivalence a fait l'objet d'un débat constant, la face « essence » prévalant le plus souvent sur la face « existence ». Or, le problème que l'Éléate a à résoudre, ne porte pas sur la réalité et la nature de « ce qui est », mais sur son existence : le tort que commettent ses pairs et qui conduit à l'aporie est de confondre ἔστιν, « est », et οὐκ ἔστιν, « n'est pas », l'existence et la non-existence. D'une chose singulière (une « entité première », οὐσία πρώτη), parce qu'elle est contingente, on peut dire, avant qu'elle soit et après qu'elle n'est plus, οὐκ ἔστιν, « n'est pas ». Mais cela ne peut être dit quand elle existe, et cela ne peut jamais être dit du réel dans sa totalité. De même que l'on ne peut jamais considérer comme réelles des choses qui sont saisies comme n'étant pas (VII, 1), on ne peut jamais considérer comme n'étant pas des choses qui sont réellement. On peut certes le penser, mais ce n'est alors qu'un concept. Par le choix de τὸ ἔόν pour désigner la totalité, Parménide signifie clairement, d'une part, qu'il met l'accent sur son existence, comme l'indique le déictique ἔστιν, « est », dont τὸ ἔόν est la forme participiale, d'autre part, que le tout n'a pas d'autre identité que ce qui le compose, qu'il n'est ni un être nouveau ni un pur concept.

<sup>239</sup> ARISTOTE, *Catégories*, 2a, 14-19.



Pour nommer ce tout, Parménide aurait certes pu retenir un terme faisant image comme, par exemple, κόσμος, « monde », φύσις, « nature », ou mieux, des termes comme « un », ἓν, « tout », ὅλον, ainsi que d'autres savants-philosophes l'ont proposé. Mais il semble que, à ses yeux, ces termes désignent l'une ou l'autre des caractéristiques de « ce qui est », τὸ ἐόν, non ce qui en pointe directement son « entité », οὐσία, comme on le dira un peu plus tard. Κόσμος, « monde », est peut-être déjà trop emprisonné dans des configurations interprétatives que l'Éléate qualifie de « trompeuses ». Il lui oppose son διάκοσμος, « transmonde ». Φύσις, « nature », englobe, certes, absolument tout, mais désigne ce tout sous un angle particulier, celui du changement. ἓν, « un », est dit de ἔστιν (VIII, 6). Ὅλον, sous la forme οὐλον, « tout », est dit de ἔστιν (VIII, 4) et de τὸ ἐόν (VIII, 38). En retenant donc le participe présent ἐόν pour désigner la totalité des choses comme un tout, Parménide ne pouvait trouver terme plus approprié, plus général et plus juste.

Par ailleurs, avec le couple indissociable ἔστιν et τὸ ἐόν l'Éléate, dans la quête de l'originnaire à laquelle se livre quiconque veut comprendre la réalité dans son ensemble, pense avoir trouvé le point ultime que l'on peut atteindre et à partir duquel il devient possible, d'une part, de penser et de dire la réalité et, d'autre part, de soumettre constamment ce penser et ce dire à l'examen critique. « “Est” m'est le point commun / d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore) », ξυνὸν δὲ μοί ἔστιν / ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵζομαι αὖθις (frg. V). Χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα, « Il faudrait qu'elles [les opinions] soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout » (I, 32).

### c) La permanence des deux « formes contraires », μορφαὶ... ἀντία (VIII, 52 et 55)

« Ce qui est », τὸ ἐόν, est « de force égale du centre vers les côtés », μεσσόθεν ἰσοπαλὲς παντὶ (VIII, 32), de manière que « Lumière » et « Nuit », dont « tout est plein », πᾶν πλεόν ἔστιν (IX, 3), soient « toutes deux égales », ἴσων ἀμφοτέρων (IX, 4). Sans cette égalité entre les deux « formes » qui sont à l'origine de toutes les choses qui sont, un déséquilibre se produirait très rapidement au profit de l'une des deux, laquelle finirait par occuper tout l'espace et entraînerait *ipso facto* la fin du monde, puisque ce qui constitue la totalité de ce qui est, πάντα, est le produit de leur rencontre. Or, le monde demeure, depuis toujours, preuve que l'équilibre n'est pas rompu.

Le changement qui caractérise tout ce qui existe n'affecte donc pas les deux « formes contraires ». « Lumière » et « Nuit » sont des « forces », δυνάμεις. Par le choix de ce terme, Parménide signifie que la contrariété n'a pas de consistance ontologique. « Lumière » et « Nuit » ne désignent pas de la matière. Elles ne renvoient pas à des « éléments » premiers, à des particules insécables (atomes), par exemple, qui, par des combinaisons infinies, donneraient forme à tout ce qui existe. Il se tient à l'opposé d'une pensée essentialiste. Sa physique est ni « matérialiste », ni « hylémorphique » au sens où les êtres corporels seraient la résultante de deux principes, la matière et la forme. Elle est « dynamique ». Pour lui, « Lumière » et « Nuit » sont des propriétés internes aux êtres eux-mêmes. Comme toutes les autres forces dont il sera question plus loin, elles font partie de la « nature », φύσις (XVI, 3). Il n'y a rien qui existe en-dehors des êtres contingents et antérieurement à eux. Avec la notion de « force », δύναμις, qui anticipe sur les théories modernes de la physique, même si ce mérite ne lui a jamais été reconnu, l'Éléate introduit un outil conceptuel qui s'est avéré exact et très pertinent et qui, par sa malléabilité, son adaptabilité et son indétermination, permet de poursuivre sans arrêt l'investigation du réel. Une conception « matérialiste » et « essentialiste » risque, au contraire, de faire prendre une réalité déterminée pour le terme

ultime de la recherche, comme l'atteste le terme d'« atome », que l'on a retenu pour désigner un élément qui s'est avéré par la suite ne pas être « insécable »<sup>240</sup>.

### 3/ Le monde des singuliers contingents

S'il est vrai que le monde demeure, il est non moins vrai que tout ce qui est au monde est contingent. La notion de « force », δύναμις, va justement permettre à Parménide de résoudre la question de la permanence du monde et de sa contingence en pensant leur articulation.

#### a) Une double logique directrice : « divinité », δαίμων, et « Amour », Ἔρως

Les « forces propres », σφέτεραι δυνάμεις (IX, 2), que sont « Lumière » et « Nuit » ne sont pas livrées à elles-mêmes. Comme pour un être vivant, elles sont canalisées et équilibrées par d'autres « forces » qui sont non seulement capables d'empêcher leur destruction mutuelle, mais même d'organiser leur rencontre pour qu'elles deviennent créatrices du monde tel qu'il est. Parménide en nomme deux : la « divinité », δαίμων, et « Amour », Ἔρως.

Ma traduction de δαίμων par « divinité », à la suite de beaucoup d'autres, a le double inconvénient d'orienter vers une déité individuelle et de masquer la pertinence de ce terme dans le dispositif parméniénien. Comme cela a été noté lors de l'examen des frg. XII et XIII, où le terme apparaît, puis à propos du proème où s'ajoute la dénomination θεά (I, 3 et 22), δαίμων ne renvoie jamais à un dieu particulier. Le terme connote deux idées importantes : la première est celle de « puissance », justement, de « force », δύναμις. Δαίμων est, pourrait-on dire, la version « religieuse » de la notion de δύναμις, ou inversement, dans le propos parméniénien, δύναμις est la version laïcisée de δαίμων, version qui, ici, entraîne également δαίμων dans une conception laïcisée. À la notion de « force », δαίμων, puisqu'elle est au féminin chez Parménide, comme l'est le terme δύναμις, ajoute celle de répartition ; ce qui implique une forme de rationalité (cf. μητίσαστο, « imagine », XIII). Elle se tient « au milieu », ἐν μέσῳ, et elle « gouverne tout », πάντα κυβερνᾷ (XII, 3), comme le fait, dans la conception grecque, le « cœur », ἦτορ, dans un individu humain, siège de la « pensée », νοῦς.

La « divinité », δαίμων, dit Parménide, « a imaginé Amour comme le tout premier de tous les dieux », πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων (XIII). Pas plus que sa créatrice, c'est-à-dire une logique de rationalité inscrite dans l'ordre des choses, Ἔρως n'est un dieu personnel. Comme elle, il est une propriété de la « nature » (XVI, 1 et 3) et peut être considéré comme une spécification de la δαίμων, comme le sont également les abstractions divinisées telles que « Justice », Δίκη, « Droit » (I, 28), Θέμις (I, 28), ou « Nécessité », Ἀνάγκη (VIII, 30). Si la δαίμων exprime plutôt le versant intellectuel et rationnel de l'activité de la « nature », activité exprimée en XVI, 3 par le verbe φρονέειν, qui signifie à la fois penser et ressentir, « Amour » représente plutôt le versant affectif, le désir, mais un désir positif qui peut être d'ordre intellectuel et qui ne doit pas être identifié au pulsionnel et aux autres affects irrationnels auxquels, parfois, on le réduira plus tard. La haine, plus que son contraire, est sa négation. Comme « Lumière » et « Nuit » sont empruntées au monde cosmique pour désigner les deux « formes » contraires originaires, Ἔρως, est un terme commun tiré d'une réalité humaine et employé communément pour désigner la force qui y préside : celle de l'« engendrement », τόκος, la rencontre productrice de deux forces opposées, la force mâle et la force femelle. Mais, dans le langage parméniénien, il prend une

<sup>240</sup> Cet usage du mot « atome » (qui signifie « insécable ») est à bien distinguer de celui qui a été mentionné plus haut à propos du tout que forme la totalité ou à propos de l'« individu » : dans ces derniers cas, il signifie que ce qui constitue le tout ou l'individu comme « un » est absolument insécable et qu'il n'est pas le produit des éléments qui le composent. Le tout n'est pas la somme des parties, sauf à n'être qu'un tas.

autre dimension. Il qualifie le retournement qu'opère la « divinité » dans la gestion des formes et forces contraires et, cela, non seulement dans l'ordre du vivant, mais dans tous les domaines, y compris l'ordre cosmique : « En leur milieu est la divinité qui gouverne tout, / car elle commande de toutes choses l'odieux engendrement et le mélange », ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ / πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει (XII, 3-4). Ce retournement est originel et général. C'est pourquoi « Amour » est, dit Parménide avec insistance, « le *tout* premier de *tous* les dieux », πρῶτιστον θεῶν πάντων (XIII). L'engendrement est la métaphore qui désigne le processus universel auquel tous les êtres sont soumis – naître, croître et disparaître – et que signifie très précisément en grec le terme φύσις, « nature ».

### **b) Les êtres singuliers : un « mixte », μίξις, des deux « formes contraires »**

Le résultat de l'action conjointe de la « divinité » et d'« Amour » est double. Le premier est de donner forme à tous les êtres singuliers, quels qu'ils soient, y compris dans le domaine de la pensée, des sentiments et des sensations, domaine sur lequel les parties perdues du *Poème* devaient donner des précisions. La particularité de cette forme est d'être un « mixte », un « mélange », μίξις, des deux « formes contraires » que sont « Lumière » et « Nuit » (XII, 4 ; cf. *miscent*, XVIII, 1, et *permixto*, XVIII, 4 et 5). Toutes les combinaisons sont possibles, depuis un partage équilibré entre « Lumière » et « Nuit », jusqu'à la prédominance de l'une sur l'autre, mais sans jamais rompre leur équilibre au niveau général. La dernière proposition du frg. XVI énonce que, dans l'activité « psychique » qui se trouve chez les hommes comme en tout, la fonction proprement intellectuelle, la « pensée », νόημα, est prépondérante : « en effet, c'est pour la plus grande part une pensée », τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα (XVI, 4). Théophraste, qui cite ce fragment à propos des « sensations », αἰσθήσεις, confirme cette extension à tout du « mélange » des contraires, même s'il entend les formes contraires comme des « éléments », στοιχεῖα, et ramène la « Lumière » au « chaud » et la « Nuit » au « froid » : « [...] distinguant deux éléments, il [Parménide] s'est borné à dire que la connaissance (γνώσις) se conforme à celui qui l'emporte (τὸ ὑπερβάλλον). Car, selon que c'est le chaud ou le froid qui a le dessus, la pensée (διάνοια) est autre ; elle est meilleure et plus pure par l'effet du chaud. Elle n'existe, toutefois, que par le respect d'une certaine proportion (συμμετρία) ». Il conclut : « en général tout ce qui est (πᾶν τὸ ὄν) a une certaine connaissance (γνώσις) »<sup>241</sup>. Des anomalies dans la répartition et le résultat peuvent donc aussi se comprendre, comme cela a été noté à propos de la procréation : « Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence, / et qu'ainsi elles n'en forment pas qu'une seule dans le corps issu du mélange, funestes, / elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant », *nam si virtutes permixto semine pugnent / nec faciant unam permixto in corpore, dirae / nascentem gemino vexabunt semine sexum* (XVIII, 3-5).

L'autre résultat de l'action conjointe de la « divinité » et d'« Amour » est de préserver les « forces » originaires que sont les formes contraires. Comme dans la génération qui garde intact le patrimoine génétique, les « formes » contraires ne sont pas affectées ou altérées par leur mélange. Ce qui est possible, si elles ne sont pas de l'ordre de la matière. Seul le résultat est contingent. Ainsi peuvent s'articuler le nécessaire ou permanent et le contingent ou singulier.

Ainsi donc, il semble bien que Parménide n'aurait pas signé, du moins pas sans de sérieuses réserves, la formule qu'emploiera peu après lui Anaxagore de Clazomènes et qui est devenue célèbre : « Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent,

<sup>241</sup> Traduction reprise à M. CONCHE, p. 253.

puis se séparent de nouveau », οὐδέν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται<sup>242</sup>, ni celle que l'on attribue au fondateur de la chimie moderne, A. L. Lavoisier : « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme ». Si l'on considère les êtres singuliers, c'est-à-dire tout ce qui existe réellement et concrètement, tout naît et disparaît. Ce qui est actuellement n'était pas auparavant et ne sera plus après. Mais ce dont est fait tout ce qui existe demeure et demeure sans changement. Comme il n'y a rien en dehors de la φύσις, en dehors de ce qui advient, croît et disparaît, il est vain de chercher une « matière », un « élément » qui serait préexistant et dont tout ce qui est serait fait. Ce que Parménide appelle au singulier τὸ ἐόν n'est pas « l'être », comme on l'a toujours pensé, mais les choses qui sont, considérées dans leur totalité et formant un tout. Ce qui n'est pas matériel, l'« intelligence », la « pensée », νοῦς, en fait également partie.

Il est toujours délicat d'interpréter un silence, surtout quand celui-ci n'est pas sûr en raison des lacunes de la transmission. Mais, tout d'abord, il est difficile d'imaginer que la tradition aurait, quant à elle, passé sous silence le passage ou les passages dans lesquels Parménide aurait abordé la question de la « matière » du monde. Le témoignage de Théophraste cité ci-dessus montre, ensuite, que ce que l'Éléate appelle « formes », μορφαί, est ce qui a été interprété comme « éléments », στοιχεῖα, fondamentaux du monde. Le silence de Parménide est intentionnel. Il n'a pas voulu s'engager sur le chemin tracé par ses devanciers, lesquels essayaient de comprendre le monde à partir d'éléments pouvant se combiner ou à partir d'un seul pouvant se transformer en des états opposés et intermédiaires. Héraclite, par exemple, concevait la totalité à partir d'un élément premier, le « feu », πῦρ, lequel pouvait se transformer en « air », en « terre » et en « eau » : « les transformations du feu : d'abord, mer, de la mer une moitié terre, une moitié souffle brûlant », πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ πρηστήρ<sup>243</sup>. En disant d'entrée de jeu que « les mortels ont établi de nommer deux formes », μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν (VIII, 52), l'Éléate signifie clairement, me semble-t-il, qu'il rejette leur approche des choses (la question d'une matière première n'est pas pertinente) pour ne retenir que l'affirmation de la contrariété fondamentale. Le terme même de « forme », μορφή, indique que la contrariété doit également être considérée à partir de son aspect et non à partir de constituants ontologiques. Les réalités singulières qui composent le monde depuis toujours sont si diverses que vouloir les ramener à quelques éléments premiers, voire à un seul, est s'engager dans une impasse. La permanence, dans ces conditions, serait un pur concept. Beaucoup plus pertinent et productif à ses yeux est de s'interroger sur le dynamisme qui préside aux transformations constantes du monde et de postuler que des « forces » logiques, δυνάμεις, y sont à l'œuvre. Même si l'on ne dispose pas encore d'outils conceptuels et instrumentaux pour les analyser et les mesurer avec quelque précision, on tient avec elles les concepts majeurs permettant d'élaborer un modèle interprétatif du monde dans sa permanence, dans son changement non moins permanent et de l'articulation des deux, modèle général que l'Éléate lui-même qualifie de « transmonde », διάκοσμος (VIII, 60).

## B/ De quelques points plus saillants

Le modèle selon lequel Parménide comprenait et interprétait l'ensemble des choses est, sans aucun doute, le point majeur que l'analyse que j'ai menée de son œuvre a mis en évidence. Il implique d'autres points importants ou spécifiques, dont les plus saillants

<sup>242</sup> DK, 59 B 17, p. 40-41. Traduction J. VOILQUIN, *Les Penseurs grecs avant Socrate*, p. 150.

<sup>243</sup> Texte et trad. J.-FR. PRADEAU, *Héraclite*, 48. 2, p. 239 (DK, 22 B 31 ; M. MARCOVICH, 53a ; M. CONCHE, 82).

méritent d'être relevés, même si ce ne peut être que brièvement dans le cadre d'une conclusion. J'en noterai seulement trois.

### 1/ Deux ruptures épistémologiques majeures

Le premier de ces points à souligner sont les deux ruptures épistémologiques majeures que Parménide a opérées, la première par rapport au discours religieux, la seconde par rapport à ses pairs.

L'Éléate n'est pas le premier à avoir remis en cause les croyances concernant les dieux. Dès le début, la recherche grecque antique n'a pu se poser qu'en récusant les croyances de cette nature. C'était une condition première, dans la mesure où le discours « religieux », spécialement lorsqu'il se donnait comme une révélation, prétendait dire une vérité présentée comme certaine et indiscutable. Révélation et démarche scientifique sont exclusives l'une de l'autre, la seconde ne pouvant accepter une vérité qui soit toute faite, qui ne soit pas le fruit d'un questionnement méthodiquement mené et qui, surtout, donne des explications totalement invérifiables. Si des êtres impossibles à connaître, les dieux, intervenaient dans le cours des événements en interrompant le processus normal des causes, aucune recherche rationnelle ne serait possible. Les Grecs, y compris les savants, n'ont jamais saisi la question religieuse à partir d'une notion globale comme celle que les Latins élaboreront avec celle de *religio*. Ses savants-philosophes l'ont abordée principalement sur le plan épistémique, tout en continuant à la pratiquer sur les autres plans. C'est pourquoi, saisie à partir des croyances, la religion a été comprise comme une faiblesse de l'intelligence, d'où le nom de « crainte des divinités », *δεισιδαιμονία*, qu'ils lui ont donné. Je ne reviens pas davantage sur ce que j'ai écrit plus haut à ce sujet, notamment à propos des frg. XII et XIII. Le seul point que je voudrais souligner ici est que Parménide achève le processus critique engagé par ses prédécesseurs. Il ne critique plus ouvertement les croyances aux dieux. Il n'éprouve même pas le besoin d'opposer les deux modes de diction de la vérité. Il évite même le conflit et écarte ainsi la menace du crime d'« impiété », *ἀσέβεια*, dont Socrate et d'autres seront accusés. Toute son habilité consiste à vider le discours religieux de son contenu en intégrant les dieux et même le procédé de la révélation dans son propre propos. Apparemment, donc, les croyances religieuses et leurs mythologies ne sont pas attaquées. Elles sont néanmoins complètement détournées et vidées de leur substance. L'emprise qu'exercera la culture chrétienne sur le monde occidental fera que le retour à une démarche proprement scientifique, aux *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* s. – je pense, en particulier à Galilée –, devra refaire cette rupture épistémologique. Le discours savant devra alors s'affirmer contre un discours de révélation qui non seulement fait intervenir Dieu dans l'histoire mais le place comme Créateur et Providence. D'où la mention « rien ne se crée » dans la formule attribuée à Lavoisier.

La réfutation que fait Parménide des thèses de ses pairs et, surtout, le jugement particulièrement sévère qu'il porte sur leur méthode et sur les fondements de leur propos attestent qu'il avait conscience d'effectuer une seconde rupture épistémologique au sein même de la démarche scientifique. Comme la première partie du proème le suggère fortement, me semble-t-il, il a engagé sa réflexion à l'intérieur des postulats et des thèses de ses pairs. Mais, attentif avec la plus extrême vigilance aux attendus, aux raisonnements et à l'observation du réel, il s'est rendu compte que les modèles explicatifs proposés par ses pairs échouaient quant aux résultats et, surtout, comportaient de graves contradictions. Quitte à ne pas être compris, puisque c'est ce qui lui est effectivement arrivé, il a rompu avec leurs approches. Cette rupture dans le champ scientifique comporte deux aspects majeurs. Le premier est proprement d'ordre épistémique. Il porte sur les règles auxquelles toute recherche digne de ce nom doit s'astreindre et il débouche sur la mise en évidence des principes

d'existence et de non-existence, d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu. À ce titre, il me paraîtrait juste de reconnaître Parménide comme le père de l'épistémologie. Le second aspect concerne le modèle explicatif qui lui permet de résoudre la contradiction fondamentale que manifeste l'observation des choses : la singularité et la contingence de tout ce qui est, d'une part, la permanence du monde, d'autre part. Pour ce faire, il a introduit de nouvelles notions et de nouveaux concepts importants qui permettaient de ne pas les mettre sur le même plan et d'expliquer leur articulation, tels que « ce qui est », τὸ ἓόν ; « forme », μορφή ; « force », δύναμις ; « mélange », μίξις ; « transmonde », διάκοσμος, etc. Il a également été amené à réfléchir sur la langue, sur la signification des mots, sur le rapport entre le langage, la pensée et le réel, avec une acuité et une précision telles que n'ont pu percevoir et comprendre ni ses contemporains ni ses successeurs pendant des siècles. Je vais y revenir.

Du seul point de vue de ces deux ruptures épistémologiques, le projet parméniénien relève bien du palimpseste, au sens fort du terme et non au sens affaibli selon lequel on l'entend depuis G. Genette<sup>244</sup> et que reprend B. Cassin, p. 48. Un palimpseste, en effet, désigne un manuscrit dans lequel, par suite de la cherté du parchemin, on a effacé par grattage un texte déjà écrit pour écrire à la place un texte jugé plus important ou plus utile. La substitution est totale. De ce fait, il me semble que Parménide n'est pas seulement le père de l'épistémologie, mais également le véritable père de la science en tant que démarche.

## 2/ Langage et pensée

Le langage et la pensée ont fait l'objet de la plus grande attention de la part de Parménide. Mais il a mené à leur propos une analyse si poussée qu'elle a totalement échappé à ses contemporains et à ses successeurs et que, aujourd'hui encore, elle nous paraît absolument impensable pour son époque. Il faudra attendre Abélard et même la période moderne pour que l'on ouvre à nouveau les questions qu'il a posées.

Isoler des formes verbales (ἔστιν, « est » ; εἶναι ou ἔμμεναι, « être » ; ἓόν, « qui est » ; νοεῖν, « penser »), voire des syntagmes (νοεῖν ἔστιν, « penser est » ; μηδὲν [s.e. εἶναι], « ne rien être ») pour en faire des autonymes suppose que l'on ne porte pas seulement attention au sens que peut avoir ce mot ou ce syntagme dans la proposition telle qu'elle est énoncée, mais que l'on est en mesure de les extraire de la chaîne parlée, pour l'examiner en lui-même, tant du point de vue du sens que de la forme grammaticale. Rapprocher certaines de ces formes, pour les comparer, juger de leurs équivalences et de leurs rapports comme cela est fait au début du frg. VI (« Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être », car « est » / « être » ; // mais « rien n'être » / « n'est pas », χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἓόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, // μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν, VI, 1-2), et, de manière plus flagrante encore, dans le frg. III (« En effet, c'est la même chose “penser ‘est’” et “être” », τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) suppose également que l'on ait réfléchi à l'existence des formes verbales (en particulier des modes indicatif, infinitif et participe), à leurs implications sémantiques et aux enjeux que cela représente dans une énonciation.

Comment expliquer une telle prise de conscience, unique et improbable en son temps ? La réponse est donnée par Parménide lui-même dès le début du corps du *Poème*, dans les frg. II et III. Il n'y a pas été amené par des préoccupations proprement linguistiques, mais par la nature même de ses recherches pour comprendre le monde dans sa totalité et résoudre les apories dans lesquelles ses pairs les avaient enfermées. L'Éléate s'est d'abord rendu compte que, dans leurs explications pour rendre compte de la permanence du monde et du

<sup>244</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*.

changement non moins permanent de tout ce qui le compose, ses pairs faisaient disparaître l'une des deux « formes » contraires : « il faut que l'une ne soit pas », τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν (VIII, 53). Pour eux, par conséquent, « être et ne pas être est pensé comme étant le même », οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται (VI, 8).

C'est ainsi que Parménide a découvert le principe d'existence et de son contraire ainsi que les principes d'identité et de non-contradiction, principes qu'il énonce ainsi dans le frg. II : « penser / soit que “est” est et que “n'est pas” ne saurait être, [...] soit que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas », νοῆσαι / ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, [...] ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι (II, 2-3 et 5). La forme verbale de la troisième personne de l'indicatif présent, ἔστιν, est l'expression la plus concise et la plus juste du principe d'existence. Reconnaître ce principe, c'est « penser (et dire) que “est” est », νοῆσαι / ἡμὲν ὅπως ἔστιν [ἔστί] (II, 2-3). Car cette assertion est un « jugement », le premier de tous. Quant à son contraire, le principe de non-existence, il ne peut être énoncé de la même manière. Dans le second membre du v. 3 du frg. II, l'Éléate dit : « penser... que “n'est pas” ne saurait être », νοῆσαι... ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Il emploie l'infinitif εἶναι et non l'indicatif ἔστιν. L'énoncé général οὐκ ἔστιν [ἔστί], « n'est pas est » est impossible. Ce serait donner existence à ce qui n'existe pas. C'est pourtant ce que font ses pairs et qu'il dénonce au v. 5 : eux pensent « que “n'est pas” est et qu'il faut que “est” ne soit pas », ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι.

Dans le même temps qu'il découvre ainsi la troisième personne de l'indicatif présent du verbe être, à la fois comme référence au réel (τὸ ἐόν), référé de manière déictique (ἔστιν) et comme énoncé proprement dit référant à une pensée qui saisit ce réel, d'où la redondance implicite mais grammaticalement nécessaire, ἔστιν [ἔστί], « “est” est », Parménide découvre l'infinitif comme mode exprimant de manière privilégiée une saisie du réel qui peut être soit conforme à la réalité, soit contraire. L'infinitif εἶναι est un mode verbal qui permet d'exprimer ce qu'une intelligence pense, lorsqu'elle saisit le réel ou qu'elle *croit* le saisir. D'où l'équivalence donnée dans le frg. III, lequel devait être la conclusion du frg. II : « En effet, c'est la même chose “penser ‘est’” et “être” », τὸ γὰρ αὐτὸ [s.e. ἐστί] νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. L'infinitif εἶναι est un mode verbal qui permet de dire ἔστιν, saisi *subjectivement* par une intelligence. Si ce εἶναι ne correspond pas à la réalité, il n'est alors qu'un « mot » : « Aussi ne seront qu'un nom / toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies », τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ (VIII, 38-39). « Qu'un nom » : c'est de la sorte que Parménide désigne le « concept » pur, une notion sans correspondance dans le réel<sup>245</sup>, terme qu'il n'avait pas à sa disposition.

Enfn, il ne saurait y avoir de ἔστιν, « est » ou « “est” est », sans un référent interne, le réel, que Parménide nomme τὸ ἐόν, « ce qui est », et qui n'est autre que le participe présent substantivé du même verbe : « sans ce qui est dans lequel “est” est formulé / tu ne trouveras pas ce “penser” », οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἡ> ἔστιν ἢ ἔσται (VIII, 35-36).

<sup>245</sup> Dans le même ordre de confusion, mais en sens inverse, ARISTOTE ira jusqu'à assimiler le νοῦς, « l'intelligence », et le νοητόν, « l'intelligible », quand la première se prend elle-même pour objet de connaissance. Ce que le dieu fait à la perfection et qu'il propose comme un idéal pour l'homme : « L'intelligence se pense elle-même, en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible », ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (*Métaphysique*, VII, 1072b 19-21, traduction J. TRICOT, p. 681-682). La pensée et le pensé ne font alors plus qu'un. C'est la voie que tenteront de suivre les « contemplatifs », chrétiens ou non, et l'assimilation à Dieu sera donnée comme fin de l'homme.

C'est ainsi, me semble-t-il, que Parménide a pris conscience de ces formes verbales que sont l'indicatif présent (à la troisième personne du singulier), l'infinitif et le participe présent et de leur importance pour la pensée et son expression langagière.

Je ne reviens pas sur ce que j'ai déjà pu dire sur les rapports, chez Parménide, entre la pensée, le langage et le réel, notamment au chap. II et au chap. III à propos du frg. XVI. Je n'insiste pas davantage sur les concepts ou notions que l'Éléate a introduits ou installés durablement dans le champ épistémique, à commencer par celui de « voie », ὁδός (I, 2, 5, 27 ; II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2 et 3 ; VIII, 1 et 18) et le syntagme ὁδός διζήσιός, « voie de la recherche » (II, 2), si ce n'est pour dire, maintenant que je suis arrivé au terme du décryptage du *Poème*, que l'Éléate devait avoir pleinement conscience des implications de cette métaphore : la voie symbolise la recherche dans son ensemble en tant qu'itinéraire, les cavales et leur « ardeur » ce qui est nécessaire à quiconque veut entreprendre une recherche : le désir de connaître et de connaître véritablement. Le char représente la « théorie », la « thèse », le questionnement et son outillage qui permettent d'avancer. L'essieu et la boîte désignent la question précise qui était posée dès le départ et qui faisait problème : l'articulation entre les deux contraires qui caractérisent le monde et que sont la permanence du tout et le changement de chaque chose (contrariété à distinguer de celle qui oppose, dans la solution que propose Parménide, « Lumière » et « Nuit », toutes deux étant permanentes). Les jeunes filles cochers représentent les règles épistémiques à respecter, sinon, c'est l'errance (VI, 5, « ils errent » ; VIII, 54 « ils sont dans l'errance »), ou l'impasse (II, 6), Justice et Droit le caractère irréfutable de ces règles, Nécessité la contrainte qu'implique l'objet de la recherche (le réel, ce qui est), la porte la réplique du char mais comme nécessaire révision ou refondation de la théorie en même temps que figure des notions d'obstacle et de rupture épistémologiques, le seuil et le linteau, d'un côté, les battants, de l'autre, étant respectivement à la porte ce que l'essieu et les roues sont au char, la clé la solution au problème (un nouveau modèle théorique capable d'expliquer le monde dans sa totalité et, en particulier, de résoudre l'antinomie entre la permanence et le changement), la demeure de la déesse, enfin, le terme de la recherche comme objet à connaître, à savoir le monde considéré en sa totalité et comme un tout, la déesse étant l'intelligence ou la raison inscrite à la fois dans le monde et dans l'homme, permettant au premier d'être expliqué et au second de découvrir et d'exprimer cette explication.

Je ne reviens pas non plus sur le couple antinomique « nuit » et « jour » comme symbole du passage de l'ignorance à la connaissance, tel qu'il apparaît dans le proème (I, 9-10) et qui, repris dans le couple d'abord juif, puis chrétien, deviendra aussi le symbole de la lutte des forces du bien contre les forces du mal ; tous les concepts ou notions qui viennent d'être mentionnés autour du principe d'existence (« est », ἔστιν, « est » ou « "est" est » ; « l'étant », τὸ ἔόν ; « être », εἶναι), même si le sens de τὸ ἔόν a été incompris et détourné au profit d'une conception ontologique (τὸ ἔόν = l'être) et onto-théologique (= l'Être)<sup>246</sup> ; le couple antithétique « vérité », ἀληθείη, et « opinion », δόξα, la première – au singulier – ne désignant pas, cependant, une connaissance assurée, mais seulement les conditions requises pour atteindre une telle connaissance, et la seconde – au singulier et au pluriel –, la connaissance effective et limitée à laquelle seulement on peut réellement parvenir et qui peut être trompeuse ; celui de « signe », σῆμα, comme marque du travail d'interprétation de la pensée dans sa saisie du réel ; l'assertion comme « jugement » ; les termes servant à décrire et à expliquer comment le monde se produit : « nature », φύσις, « forme », μορφή, « mélange », μίξις, et, surtout, « force », δύναμις ; les termes empruntés au monde religieux ou mythologique pour exprimer des propriétés internes de la « nature », φύσις : avant tout « divinité », δαίμων et « Amour », Ἔρως, mais aussi ces abstractions personnifiées que sont

<sup>246</sup> Cf. D. DUBARLE, *Dieu avec l'être : de Parménide à Saint Thomas : essai d'ontologie théologique*.



« Droit », Θέμις, et « Justice », Δίκη ; je laisse de côté les termes auxquels, par le jeu métaphorique, il donne un sens nouveau : θυμός, « ardeur », comme élan proprement intellectuel ; ἦτορ, « cœur », comme « centre », etc. On peut regretter que, par suite d'une incompréhension du projet parméniénien, celui de « transmonde », διάκοσμος, ne soit pas passé à la postérité, tant il était chargé de potentialités heuristiques, comme on peut déplorer, d'une manière générale, que la perte d'une grande partie du *Poème* nous ait certainement privés d'autres concepts ou notions remarquables. On peut enfin légitimement se demander si l'usage de termes contraires, allant jusqu'à celui de l'oxymore, n'atteste pas, à sa façon, la contrariété qui existe en tout. Tout cela mériterait une étude spécifique et approfondie, laquelle montrerait que, même si les termes techniques et explicites n'y sont pas encore, c'est bien tout le système épistémique d'une vraie recherche scientifique, tout le « dispositif », comme l'appelle G. Agamben<sup>247</sup>, que Parménide a mis en place autour de la métaphore de la voie, lui méritant certainement le titre de fondateur de la science en Occident.

Le point qu'il me paraît plus utile de reprendre dans le cadre de cette conclusion est la façon dont l'Éléate envisageait la nature de la pensée dans son système diacosmique. Selon la théorie générale parméniénienne, tout ce qui existe, de quelque ordre que ce soit, relève de la « nature », φύσις, c'est-à-dire d'une logique qui, conformément au sens du mot, fait naître, croître et disparaître. En second lieu, toutes ces réalités sont le résultat de la rencontre de deux « formes », μορφαί (VIII, 52), « contraires », ἀντία (VIII, 55), « Lumière », Φάος, et « Nuit », Νύξ, ayant chacune « leurs propres forces », σφετέρας δυνάμεις (IX, 2). En troisième lieu, enfin, grâce à l'action conjuguée de deux forces complémentaires, la « divinité », δαίμων (XII) et « Amour », Ἔρως, (XIII), qui orientent les forces contraires de telle sorte qu'elles soient productives et non destructrices, toutes ces réalités sont des « mixtes », des « mélanges », μίξεις.

Comme le laisse entendre le frg. XVI, chez l'homme, la « pensée », νόος (ou νοῦς), et le « désir », θυμός, sont les formes humaines de ce que sont la « divinité », δαίμων, et « Amour », Ἔρως, pour l'ensemble des choses. En eux-mêmes, ils ne relèveraient pas des « formes contraires », ni de leur « forces propres », mais seraient, comme cela est dit de la « divinité » et d'« Amour », deux forces permettant aux forces contraires de se conjuguer pour être productives. Dans ces conditions, la « pensée », νόημα, ou connaissance, γνῶσις (terme qui n'est pas attesté dans les fragments, mais qu'utilise Théophraste à propos du frg. XVI), serait un « mixte », μίξις, de deux formes contraires qui ne peuvent être, me semble-t-il, que l'ignorance complète (= « Nuit ») et le savoir parfait (= « Lumière »), comme le suggère le proème : « chaque fois que se hâtaient les jeunes filles nées de Soleil, / après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher / vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête », ὅτε σπερχοίατο πέμπειν / Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός, / εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χειρὸς καλύπτρας (I, 8-10). C'est la raison pour laquelle la connaissance ne peut être qu'une δόξα, une « opinion », jamais une connaissance parfaite et certaine et que cette opinion, en tant qu'assertion, est toujours un « jugement », une « décision ». Seul, celui qui est porté par le désir de connaître peut parvenir à une connaissance plus assurée, si, du moins, il soumet ses opinions et celles d'autrui à l'épreuve des contraintes de la rationalité : « les opinions, / il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout », τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (I, 31-32). « Il faudrait », χρῆν : cet irréel atteste que, aux yeux de Parménide, cette exigence est loin d'être pleinement respectée et que, même si elle l'était, un savoir parfait est une impossibilité. Le savoir vrai auquel on peut parvenir restera toujours une

<sup>247</sup> Ici, j'entends cependant ce terme en un sens plus restreint que G. AGAMBEN. Cf. *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, p. 31.

« opinion » qui a subi le feu de l'examen critique et dont son détenteur sait qu'il demeure une « opinion ».

### 3/ Le monde, bien que rationnel, est absurde

Tout l'effort de Parménide pour comprendre le monde dans sa totalité repose sur la conviction que ce monde est « rationnel », λογικός, même si ce terme ne fait pas partie de son vocabulaire. Il est sous la régulation de la « divinité » et d'« Amour », qui sont tous les deux des « forces » rationnelles. Il est donc tout à fait possible de tenter de le connaître, de découvrir les lois auxquelles il est soumis et qui sont universelles. Dès le premier vers du proème, l'Éléate a exprimé le « désir » ardent, θυμός (version individuelle d'« Amour »), qui l'a poussé à s'engager sur cette voie. Au moment d'exposer son système diacosmique, il ne cache pas le réel enthousiasme que cette connaissance lui procure et procurera à celui qui le suivra sur cette voie. L'attestent les trois futurs du frg. XII : εἴσῃ, « tu sauras » (XII, 1) ; πεύσῃ, « tu apprendras » (XII, 4) ; εἰδήσεις, « tu connaîtras » (XII, 5).

L'un des résultats de cette investigation, cependant, est l'amer constat que ce monde est absurde, au sens où A. Camus l'a utilisé. Oui, le monde est ainsi fait que tous les êtres en quoi il consiste sont voués à la destruction et à la mort : « C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent, qu'elles sont maintenant / et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû », Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα (XIX, 1-2). À trois reprises, Parménide exprime son sentiment. Aux deux premières, il trouve que cette terrible réalité, qui le concerne personnellement comme tout un chacun, est « hideuse » (à propos des « œuvres hideuses du soleil », ἡελίοιο ἔργ' αἰδήλα, X, 2) et « odieuse » (à propos de « l'engendrement et du mélange que commande la divinité », στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει, XII, 4). La mort : la seule question qui, véritablement, taraude chaque être humain et que chacun, faute de pouvoir l'élucider intellectuellement d'une façon pleinement satisfaisante, s'efforce, à sa façon, d'oublier. La troisième fois, il juge que l'action conjuguée de la « divinité » et d'« Amour » ne peut empêcher que des anomalies se produisent dans le mélange des contraires et que l'être singulier qui en résulte soit atteint de troubles, de déficiences, de malformations ou de tout autre malheur : « Si les puissances se combattent dans le mélange de la semence, / et qu'ainsi elles ne forment pas qu'une seule dans le corps issu du mélange, funestes (*dirae* = δειναί ?) / elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant » (XVIII, 4-6).

Par ces deux aspects contradictoires, l'enthousiasme et l'amertume, la joie de connaître et la conscience aiguë d'être « mortel », βροτός, et que le monde comporte bien des imperfections et des anomalies, Parménide révèle qu'il n'est pas qu'un cérébral. Il est humain, profondément humain. Et honnête : il a poursuivi jusqu'au bout sa quête de la vérité sans chercher à dissimuler la question fondamentale qui, au fond, la motivait et la réponse que, pourtant, il était sûr de trouver.

### 4/ Une incompréhension... compréhensible ?

Reste une dernière question : l'incompréhension générale dans laquelle le *Poème* de Parménide a été tenue depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Sans doute est-ce le destin que partagent la plupart des génies. Les idées qu'ils émettent sont si novatrices et si étrangères à ce que pensent leurs contemporains, qu'elles leur paraissent inintelligibles. Mais poussée à ce point et aussi longtemps, une telle incompréhension défait elle-même l'entendement. Il est vrai que, au caractère proprement inouï de son propos, Parménide a ajouté quelques difficultés peu propres à en faciliter l'intelligence. J'en vois principalement deux.

La première est l'introduction dans son texte de verbes autonymes. Le fait était tellement nouveau que les lecteurs ne les ont pas vus et, cherchant malgré tout un sens aux propositions dans lesquelles ils se trouvaient, ils se sont égarés. La seconde, également d'ordre linguistique, est la présence simultanée de trois registres distincts dans l'élaboration de son discours, en particulier dans le proème dont la fonction est pourtant d'ouvrir au sens du propos : le registre savant dans l'énoncé de sa propre pensée et celui de la pensée de ceux qu'il réfute, le registre métaphorique qui, construit sur le thème central de la voie, associe d'autres sous-métaphores comme celles du char et de la porte, enfin, le registre symbolique à caractère religieux et mythique pour exprimer aussi bien de pures notions que des composantes du réel. L'entremêlement (*mixis*) de ces trois registres, à l'image de tout ce qui existe, a rendu opaque un propos que la nouveauté suffisait déjà à elle seule à rendre suffisamment ardu.

Par ailleurs Parménide n'a laissé aucune clé, ni dans le texte même (il ne disposait pas de signes diacritiques appropriés), ni dans d'autres écrits. Certes, il a en quelque sorte donné des indices dans le proème, en introduisant des termes (verbes, adjectifs, noms) dont le sens ne convient pas aux mots auxquels ils se rapportent mais seulement aux réalités dont ces mots sont la métaphore. Mais, pour les voir comme indices et non comme une difficulté supplémentaire, il aurait fallu que le lecteur ait déjà eu accès à l'intelligence de l'œuvre. On peut penser que, pour ce qui concerne le registre religieux, c'était faire acte de prudence que de ne pas éveiller de soupçon : on ne remet pas en cause impunément l'ordre religieux (la croyance aux dieux), dont dépend l'ordre établi, à commencer par l'ordre politique. On peut également déduire de la mécompréhension générale du *Poème* que le contenu de celui-ci n'a pas fait l'objet d'un « enseignement » de la part de Parménide. L'Éléate n'a ni fait école ni eu de disciples.

C'est comme si, pour reprendre une métaphore bien plus récente, il avait jeté une bouteille à la mer et que celle-ci aurait été trouvée et ouverte seulement maintenant, vingt-cinq siècles plus tard. Il est donc plus que temps que justice lui soit rendue et qu'il soit reconnu en fonction du mérite qui lui revient. Je souhaite vivement que ce travail soit un nouveau départ dans les études parménidiennes. Il reste beaucoup à découvrir et à préciser en ce qui concerne le propre propos de Parménide. Sur la base de cette analyse, il devrait être également possible de réévaluer sa réception dans la tradition, de mieux distinguer, en particulier, dans une citation, une mention ou simplement une allusion, ce qui correspond à sa pensée et ce qui revient à l'interprétation du citeur. De même, une réévaluation du même ordre sera inévitable sur les prédécesseurs, les contemporains et les successeurs de Parménide, notamment Xénophane de Colophon, Héraclite et Empédocle d'Agrigente, et, d'une manière générale, sur les origines de la pensée scientifique en Occident. Peut-être fera-t-elle apparaître que, malgré une incompréhension globale, son œuvre a exercé une réelle influence, ne serait-ce qu'à partir du thème de la « voie » qu'il a imposée comme image matricielle de la recherche. Mais sera-t-il possible de percer ce double mystère, à savoir le surgissement d'une pensée aussi novatrice et achevée que fut celle de Parménide et l'incompréhension totale et multiséculaire dans laquelle elle a été tenue ?

## Texte et traduction

### Proème : frg. I

#### A/ L'itinéraire de la recherche : frg. I, 1-28a

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
 Les cavales qui me portent, autant que leur ardeur le permet,  
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
 me dépechaient, lorsqu'elles m'emmenèrent pour me conduire sur  
 [la voie aux multiples discours  
 δαίμονος, ἥ κατὰ πάντ' αὐτῇ φέρει εἰδότα φῶτα·  
 de la divinité qui y fait chuter tout homme qui sait.  
 τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι  
 Par cette voie j'étais porté : par cette voie me portaient  
 [les cavales si réfléchies  
 [5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.  
 en tirant le char. Des jeunes filles conduisaient et montraient la voie.  
 Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος αὐτὴν  
 L'axe faisait jaillir dans les moyeux le crissement de la boîte  
 αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
 sous l'effet de la brûlure, car il était pressé des deux côtés par les deux  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν  
 roues bien tournées, chaque fois que se hâtaient les jeunes filles  
 [nées de Soleil,  
 Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,  
 après avoir quitté les demeures de la nuit, pour me dépêcher  
 [10] εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας.  
 vers la lumière, non sans avoir repoussé des mains le voile de leur tête.  
 Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
 Là est la porte des chemins de Nuit et de Jour ;  
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·  
 un linteau la tient des deux côtés ainsi qu'un seuil de pierre ;  
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πληνται μεγάλοισι θυρέπροις·  
 elle-même, éthérée, est remplie de grands battants,  
 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
 dont Justice, qui châtie fort, détient la clé de remplacement.  
 [15] Τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
 Alors, la séduisant par de douces paroles, les jeunes filles  
 πείσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
 la persuadèrent avec intelligence de leur repousser rapidement  
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἅπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
 de la porte le verrou obstruteur. En s'envolant, celle-ci  
 χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
 fit des battants une ouverture béante, après avoir fait tourner

ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
 l'un après l'autre dans leurs crapaudines les gonds  
 [20] γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων  
 cuivrés, tous deux étant bien fixés par des clous et des pointes.  
 [Par là, alors, les franchissant,  
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
 les jeunes filles conduisaient tout droit sur la grand-route  
 [char et cavales.  
 Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί  
 Alors, la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main  
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήυδα·  
 droite dans sa main et, s'adressant à moi, me tint ce langage :  
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,  
 Jeune homme, compagnon d'immortels cochers,  
 [25] ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
 toi qui, grâce aux cavales qui te portent, parviens à notre demeure,  
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε Μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
 réjouis-toi, car ce n'est pas Destin mauvais qui t'a dépêché pour suivre  
 τήνδ' ὁδόν, ἣ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,  
 cette voie – elle est assurément à l'écart des hommes, en dehors des  
 [sentiers battus –,  
 ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε.  
 mais Droit et Justice.

## B/ Plan et optique : frg. I, 28b-32

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
 Mais il faut que, en tout, tu t'enquières  
 ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέος ἥτορ  
 et du cœur non tremblant de vérité bien persuasive  
 [30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθείης.  
 et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.  
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα  
 Mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,  
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.  
 il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

## Première partie : les conditions d'une vraie connaissance

### A/ Thèse générale et rejet de sa négation : frg. II et III

#### Frg. II

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
 Bien ! Moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –  
 αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι· νοῆσαι  
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser

ἤμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « est » est et que « n'est pas » ne saurait être ;  
 πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ,  
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;  
 [5] ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
 soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν  
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme n'étant pas  
 [(c'est une impasse)]  
 οὔτε φράσαις.  
 ni l'exprimer.

### Frg. III

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι  
 En effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

## B/ Explication : frg. V-VII

### 1/ Explication de la proposition « “est” est », ἔστιν : frg. V et VI, 1

#### Frg. V

ξυνὸν δὲ μοί ἔστιν  
 « est » m'est le point commun  
 ὁπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξωμαι αὖθις.  
 d'où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

#### Frg. VI, 1

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
 Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être », car « est » / « être » ;

### 2/ Réfutation des fausses voies : frg. VI, 2-9 et VII

#### a) Réfutation de la voie « “n'est pas” est », οὐκ ἔστιν : frg. VI, 2-3

#### Frg. VI, 2-3

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.  
 mais « rien n'être » / « n'est pas ». Ceci, moi, je t'ordonne de le méditer.  
 Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,  
 Car je t'<écarte> de cette première voie de recherche,

#### b) Réfutation de la voie qui confond « être » et « ne pas être », τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτόν... κού ταυτόν : frg. VI, 4-9 et VII

#### Frg. VI, 4-9

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
 et ensuite de celle sur laquelle assurément errent les mortels  
 [qui ne savent rien,

[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
 bicéphales : une incapacité en leur  
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
 poitrine dirige une pensée errante ; ils se laissent porter,  
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,  
 sourds en même temps qu’aveugles, hébétés, race sans discernement,  
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται  
 pour qui être et ne pas être est pensé comme étant le même  
 κοὺ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος.  
 et non le même. Chez tous le chemin est réversible.

## Frg. VII

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα.  
 Car il n’est pas à craindre qu’un jour ceci soit dompté :  
 [être < considérées comme réelles > des choses  
 [< qui sont saisies comme > n’étant pas.  
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα  
 Mais toi, écarte ta pensée de cette voie de recherche,  
 μηδέ σ’ ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τὴνδε βιάσθω·  
 et que l’habitude ne te force à suivre cette voie tant essayée :  
 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχέεσσιν ἀκουήν  
 mouvoir un regard sans but, une ouïe résonnant de bruits confus,  
 [5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον  
 la langue aussi ; mais, par la raison, juge de la réfutation éminemment éristique  
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.  
 par moi prononcée.

## C/ Conclusion : les caractéristiques de ἔστιν et de ἴόν : frg. VIII, 1-51a

μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
 Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

λείπεται ὥς ἔστιν.  
 « est » est.

### 1/ Les caractéristiques de ἔστιν : frg. VIII, 2b-18

ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι  
 Sur elle sont des signes  
 πολλὰ μάλ’ ὥς, ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρον, ἔστιν  
 très nombreux que, étant inengendré et impérissable, « est » est  
 οὐλον, μουνγενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ’ ἀτέλεστον·  
 entier, d’un genre unique, non tremblant et sans fin ;  
 [5] οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
 jamais il n’était ni ne sera, puisque maintenant il est, à la fois tout entier,  
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
 un, constant. Quelle génération lui chercheras-tu ?

πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω  
 Comment, par quel moyen a-t-il crû ? Je ne te laisserai pas non plus dire et penser  
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 que c'est de rien : car on ne peut ni dire ni penser  
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν  
 que « est » n'est pas. Quel besoin, précisément, l'aurait poussé  
 [10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;  
 à naître après plutôt qu'avant, à partir de rien ?  
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἐστιν ἢ οὐχί.  
 Ainsi, il faut qu'il soit absolument ou pas du tout.  
 οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς  
 Jamais non plus une force digne de créance ne permettra que de rien  
 γίνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 adviennne quelque chose à côté de lui : c'est pourquoi Justice  
 οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
 n'a pas relâché ses entraves pour lui permettre de naître et de périr,  
 [15] ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·  
 mais le tient. Le jugement à ce sujet réside en ceci :  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ Ἀνάγκη,  
 « est » est » ou « n'est pas » est. Elle a donc jugé, comme [l'a fait] Nécessité,  
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς  
 d'en laisser une impensée, innommée, car ce n'est pas  
 ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
 une vraie voie, de sorte que l'autre demeure et est vraie.

## 2/ Les caractéristiques de l'έόν : frg. VIII, 19-51a

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο έόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
 Et comment par la suite y aurait-il eu un « étant » ? Et comment le serait-il  
 [devenu ?]  
 [20] εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ' οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
 Car s'il est devenu, il n'est pas, ni si non plus un jour il doit être.  
 τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.  
 Ainsi la génération est éteinte et le périssment introuvable.  
 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
 Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable ;  
 οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
 Il n'y a pas non plus ici un plus qui l'empêcherait d'être d'un seul tenant,  
 οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν έόντος.  
 ni un moins ; il est tout plein de ce qui est.  
 [25] τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· έὸν γὰρ έόντι πελάζει.  
 Aussi est-il tout d'un seul tenant, car ce qui est est contigu à ce qui est.  
 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
 D'autre part, immobile dans les limites de liens puissants,  
 ἔστιν ἀναρχον ἄπυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
 il est sans commencement, sans fin, puisque génération et périssment  
 τῇλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας.  
 ont été écartés au plus loin – une créance vraie les a repoussés.



ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
 Demeurant le même et en lui-même, il est conforme à lui-même  
 [30] χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
 et reste là, ainsi, ferme, car la puissante Nécessité  
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,  
 le tient dans les liens d'une limite qui l'enferme tout autour ;  
 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
 c'est pourquoi il n'est pas permis que ce qui est soit sans fin ;  
 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.  
 Car il est sans manque, alors que, n'étant pas, il manquerait de tout.  
 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
 C'est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée,  
 [35] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστιν,  
 car, sans ce qui est dans lequel « est » est formulé,  
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
 tu ne trouveras pas ce « penser ». Rien en effet n'est ou ne sera  
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
 d'autre hors de ce qui est, puisque Destin l'a précisément entravé  
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 pour être entier et immobile. Aussi ne seront-elles qu'un nom  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ·  
 toutes les choses que les mortels ont établies, persuadés qu'elles étaient vraies :  
 [40] γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
 « devenir » et « périr », « être » et « n'être pas »,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.  
 « changer de lieu » et « changer d'éclat de couleur ».  
 αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί  
 Par ailleurs, puisqu'il y a une ultime limite, il est fini  
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
 de toutes parts, semblable à la courbure d'une sphère bien ronde,  
 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
 de force égale du centre vers tous côtés ; car lui n'a pas besoin  
 [45] οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ·  
 d'être ni plus grand ni plus petit ici ou là ;  
 οὔτε γὰρ οὐτ' ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
 car il n'est pas d'étant qui puisse le détourner  
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος  
 de parvenir à l'homogénéité, et il n'est pas non plus d'étant tel qu'il y aurait  
 τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·  
 plus d'étant ici et moins là, puisqu'il est totalement intact ;  
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πεύρασι κύρει.  
 De partout en effet il est égal à lui-même, il se rencontre dans ses limites de la  
 [50] ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
 Ici j'arrête pour toi discours et pensée fiables  
 ἀμφὶς ἀληθείης.  
 concernant la vérité.

[même façon.]

## Deuxième partie : le « transmonde », διάκοσμος

### A/ Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » et proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 51b-61, IV et IX

#### 1/ Rejet du « monde », κόσμος, des « mortels » : frg. VIII, 51b-59

##### Frg. VIII, 51b-59

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
 Apprends à partir de là les opinions des mortels  
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
 en écoutant le « monde » trompeur de mes paroles.  
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
 Ils ont en effet établi de nommer deux formes,  
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν·  
 dont il faut que l'une ne soit pas, en quoi ils sont dans l'errance.  
 [55] ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
 Ils ont interprété le corps en contraires et ont posé des signes  
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
 séparément les uns des autres ; d'un côté, le feu éthéré de la flamme,  
 ἥπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,  
 doux, très rare, partout identique à lui-même,  
 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεϊνο κατ' αὐτό  
 mais non identique à l'autre ; de l'autre côté, cet autre qui, pris en lui-même,  
 τάντια νύκτ' ἀδαῇ, πυκινὸν δέμας ἐυδριθές τε.  
 est l'opposé : nuit obscure, corps dense et lourd.

#### 2/ Proposition d'un « transmonde », διάκοσμος : frg. VIII, 60-61, IV et IX

##### Frg. VIII, 60-61

[60] τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,  
 Quant à moi, je te révèle le « transmonde », semblable en tout,  
 ὥς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.  
 afin que jamais une pensée de mortel ne te dépasse.

##### Frg. IV

Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
 Le présent, l'absent, par la pensée, regarde les ensemble, fermement ;  
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
 en effet, tu n'empêcheras pas l'étant de tenir à l'étant en l'en coupant,  
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
 lui qui ni ne se disperse partout et de toutes manières de par le monde,  
 οὔτε συνιστάμενον.  
 ni ne s'assemble.

## Frg. IX

[...]

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
 ensuite, puisque toutes choses sont nommées lumière et nuit  
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς.  
 et ce, selon leurs propres forces qui s'exercent ici ou là.  
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
 Tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière,  
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.  
 toutes deux égales, puisqu'il n'est rien qui ne se trouve ni dans l'une  
 [ni dans l'autre.]

## B/ Le « transmonde », διάκοσμος : frg. X-XVIII

## 1/ L'univers : frg. X-XII, 1-4, XIII-XVa

## a) Le programme de la recherche : frg. X et XI

## Frg. X

Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
 Tu sauras la nature de l'éther et tous les signes  
 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο  
 dans l'éther et de la torche pure du soleil éclatant de lumière  
 λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
 les œuvres hideuses, et d'où elles proviennent ;  
 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
 tu apprendras les œuvres périodiques de la lune au visage rond  
 [5] καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,  
 et sa nature ; tu connaîtras aussi le ciel qui tient tout autour,  
 ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
 d'où il est né et comment Nécessité qui le mène l'a entravé  
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.  
 pour qu'il maintienne les limites des astres.

## Frg. XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη  
 comment la terre, le soleil et la lune  
 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὀλυμπος  
 l'éther commun et le lait céleste, l'Olympe  
 ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
 extrême et la chaude vigueur des astres s'élancèrent  
 γίγνεσθαι.  
 pour naître.

## b) Quelques bribes de l'univers : frg. XII, 1-4, XIII-XVa

*Dispositif d'ensemble : frg. XII, 1-4, XIII*

### Frg. XII, 1-4

Αἱ γὰρ στενότεραι πληντο πυρὸς ἀκρήτοιο,  
 Car les plus étroites sont pleines d'un feu sans mélange,  
 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἷσα·  
 et celles d'au-dessus sont pleines de nuit ; entre elles jaillit un lot  
 [de flammes.

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
 En leur milieu est la divinité qui gouverne tout,  
 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange.

### Frg. XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité]  
 [imagina...

*Deux astres : la Lune et la Terre : frg. XIV-XVa*

*À propos de la Lune :*

### Frg. XIV

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...  
 lumineuse la nuit, errante autour de la Terre, lumière d'un autre...

### Frg. XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο.  
 le regard sans cesse dirigé vers les rayons du soleil.

*À propos de la Terre :*

### Frg. XVa

ὑδατόριζον  
 enracinée dans l'eau.

## 2/ Le monde des hommes : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII, XVIII et XVI

### a) La reproduction sexuée : frg. (XIII), XII, 4-6, XVII et XVIII

(Frg. XIII)<sup>248</sup>

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
 Amour fut le tout premier de tous les dieux qu'elle [la divinité]  
 [imagina...

<sup>248</sup> Je reproduis ici le frg. XIII, car il concerne également cette section du *Poème*.

**Frg. XII, 4-6**

πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
 car elle [la divinité] commande de toutes choses l'odieux  
 [engendrement et le mélange,  
 [5] πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις  
 poussant la femelle à s'unir au mâle et, à l'inverse,  
 ἄρσεν θηλυτέρῳ.  
 le mâle à la femelle.

**Frg. XVII**

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...  
 Dans les parties droites, les garçons ; dans les parties gauches,  
 [les filles...]

**Frg. XVIII**

Femina virque simul Veneris cum germina miscent  
 Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de  
 [Vénus,  
 venis, informans diverso ex sanguine virtus  
 issues de leurs veines, la puissance formatrice, à partir de sangs  
 [opposés,  
 temperiem servans bene condita corpora fingit.  
 façonne, si elle garde la proportion, des corps bien constitués.  
 nam si virtutes permixto semine pugnent  
 Car si les puissances se combattent dans le mélange de la semence,  
 [5] nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
 et qu'ainsi elles n'en forment pas qu'une seule dans le corps issu  
 [du mélange, funestes,  
 nascentem gemino vexabunt semine sexum.  
 elles feront souffrir de leur double semence le sexe naissant.

**b) Pensée des hommes, pensée du monde : frg. XVI****Frg. XVI**

Ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
 En effet, de même que, à chaque fois, <la divinité> fait le mélange  
 [des membres aux courbes multiples,  
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
 ainsi la pensée est présente aux hommes ; en effet, ce que  
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
 pense la nature des membres chez les hommes est la même chose  
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πνέον ἐστὶ νόημα.  
 qu'en toutes choses et en tout ; en effet, c'est pour la plus grande part une pensée.

## C/ Conclusion : frg. XIX

### Frg. XIX

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασι  
 C'est donc ainsi, que, selon l'opinion, ces choses-ci naquirent,  
 [qu'elles sont maintenant,  
 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
 et que, ensuite, à partir de là, elles mourront après avoir crû.  
 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.  
 À chacune d'elles les hommes ont apposé un nom comme signe distinctif.

## Index des mots grecs

Sont uniquement mentionnés les mots faisant l'objet d'un commentaire

- ἀγένητος, *sans naissance*, VIII, 3  
 ἄϊδηλος, *hideux* », X, 3  
 ἀληθείη, *vérité*, I, 29 ; II, 4 ; VIII, 51  
 ἀληθής, *vrai*, I, 30 ; VIII, 17, 28, 39  
 ἀμοιβός, *de remplacement*, I, 14  
 Ἀνάγκη, *Nécessité*, VIII, 16, 30 ; X, 6  
 ἀνώλεθρος, *impérissable*, VIII, 3  
 ἀπατηλός, *trompeur*, VIII, 52  
 ἀτέλεστος, *sans fin*, VIII, 4  
 ἀτρεμής, *non tremblant*, I, 29 ; VIII, 4  
 δαίμων, *divinité*, I, 3 ; XII, 3 ; XVI, 1  
 δέμας, *corps*, VIII, 55, 59  
 διάκοσμος, *transmonde*, VIII, 60  
 Δίκη, *Justice*, I, 14, 28 ; VIII, 14  
 δόξα, *opinion*, I, 30 ; VIII, 51 ; XIX, 1  
 δύναμις, *force*, IX, 2 ; XVIII, 2, 4 (*virtus*)  
 εἰδώς, *qui sait*, I, 3 ; VI, 4  
 εἰμί, *être*<sup>249</sup>  
 - εἶναι (autonyme), « *être* », III ; VI, 1, 2 (sous-entendu)  
 - εἶναι (non autonome), *être*, I, 32 ; VII, 1 ; VIII, 18, 32, 39, 40  
 - ἔμμεναι (autonyme), « *être* », VI, 1  
 - ἔμμεν (non autonome), *être*, II, 6 ; ἔμμεναι, VIII, 38  
 - ἔστι(ν) (autonyme), « *est* » *est* », II, 3, 4, 5 ; III ; V, 1 ; VI, 1 ; VIII, 3, 9, 16, 35  
 - ἔστι(ν) ou ἐστί(ν) (non autonome) : I, 27 ; VI, 9 ; VIII, 5, 11, 15, 18, 20, 22, 24, 25, 27, 33, 34 (bis), 36, 42, 45, 46, 47, 48, 54 ; IX, 3 ; XVI, 3, 4  
 - οὐκ ἔστι(ν) (autonyme), « *n'est pas* », II, 3, 5 ; VI, 2 ; VIII, 16  
 - οὐκ ἔστι(ν) (non autonome), *n'est pas*, VIII, 9 ;  
 - εἰσι(ν), *sont*, I, 11 ; II, 2 ; VIII, 54  
 - ἔασι, *sont*, VIII, 2 ; XIX, 1  
 - εἴη, *serait*, VIII, 47  
 - ἐόν (autonyme), « *l'étant* », VI, 1  
 - ἐόν (τὸ) (non autonome), (*l')**étant*, IV, 2 (bis) ; VIII, 3, 12, 19, 24, 25 (bis), 32, 33, 35, 37, 46, 47 (bis) ; ὄν, VIII, 57  
 - μὴ ἐόν (τὸ), *ce qui est pensé comme n'étant pas*, II, 7 ; μὴ ἐόντα, VII, 1  
 - μὴ εἶναι, *ne saurait être*, II, 3 ; *ne soit pas*, II, 5  
 - οὐκ εἶναι, *ne pas être*, VI, 8  
 - Voir aussi : πέλω, *être*, VI, 8 ; VIII, 11, 18, 19, 45  
 εἶς, μία, ἓν, *un*, VIII, 6, 54  
 ἔλεγχος, *réfutation*, VII, 1  
 ἐοικώς, *semblable*, VIII, 60  
 Ἔρως, *Amour*, XIII  
 εὐαγής, *éclatant de lumière*, X, 2

<sup>249</sup> Le non helléniste doit savoir que l'entrée d'un verbe dans les dictionnaires grecs est la première personne de l'indicatif présent (εἰμί = « je suis ») et non l'infinitif comme dans un dictionnaire français.

- ἡδέ, ... *soit...* (disjonctif), II, 5 ; ... *et...* (disjonctif et accumulatif), I, 30  
 ἡμέν, *soit...* (disjonctif), II, 3 ; *et...* (disjonctif et accumulatif), I, 29  
 ἦτορ, *cœur*, I, 29  
 θεά, *déesse*, I, 22  
 θέμις, *permis*, VIII, 32  
 Θέμις, *Droit*, I, 28  
 θυμός, *ardeur*, I, 1  
 ἡγεμονεύω, *conduire et montrer*, I, 5  
 ἵππος (ἦ), *jument, cavale*, I, 1  
 ἰσοπαλῆς, *de force égale*, VIII, 44  
 κατατίθημι, *déposer, apposer*, VIII, 39, 53 ; XIX, 3  
 κέλευθος, *chemin*, I, 11 ; II, 4 ; VI, 9  
 κληίς, *clé*, I, 14  
 κόσμος, *monde*, IV, 3 ; VIII, 52  
 κρᾶσις, *mélange*, XVI, 1  
 κρίνω, *juger*, VII, 5 ; VIII, 16 ; *interpréter*, VIII, 55  
 κυβερνάω, *gouverner*, XII, 3  
 λέγειν, *dire*, VI, 1  
 λόγος, *parole*, I, 15 ; *raison*, VII, 5 ; *discours*, VIII, 50  
 μέλος, *membre*, XVI, 1, 3  
 μέτα (= μέτεστι), *se trouve*, IX, 4  
 μή, *pensé comme ne... pas*, II, 3, 5, 7 ; VI, 2 ; VII, 1 ; VIII, 7 ;  
     - μηδέ, *et que ne... pas*, VII, 3  
     - μηδέν, *ne... rien*, VI, 2 ; VIII, 10 ; IX, 4  
 μητίομαι, *imaginer*, XIII  
 μίξις, *mélange*, XII, 4  
 Μοῖρα, *Destin*, I, 26 ; VIII, 37  
 μορφή, *forme*, VIII, 53  
 μονογενής, *d'un genre unique*, VIII, 4  
 μῦθος, *exposé*, II, 1 ; VIII, 1  
 νοέω, *penser*, II, 2 ; III, VI, 1 ; VIII, 8, 34, 36 ; νοητός, VIII, 8  
     - νοεῖν ἐστίν (autonyme), « *penser "est"* », III  
 νόος (νοῦς), *pensée*, IV, 1 ; VI, 6 ; XVI, 2  
 νύξ, *nuit*, I, 9, 11 ; VIII, 59 ; IX, 1, 3 ; XII, 2  
 ξυνεχής, *constant*, VIII, 6, συνεχής, *d'un seul tenant*, VIII, 25  
 ξυνός, *commun*, V, 1 ; XI, 2  
 ὁδός, *voie*, I, 2, 5, 27 ; II, 2 ; VI, 3 ; VII, 2, 3 ; VIII, 1, 18  
 ὁμῶς, *ensemble*, IV, 1 ; VI, 7 ; VIII, 49  
 ὄγκος, *courbure, masse, volume*, VIII, 43  
 ὄνομα, *nom*, VIII, 38 ; XIX, 3  
 ὀνομάζω, *nommer*, VIII, 53 ; IX, 1  
 οὐ(κ), οὐχί, *ne... pas*, I, 30 ; II, 3, 5, 7 ; IV, 2 ; VI, 2, 8 ; VIII, 8, 9, 11, 16, 17, 20, 32, 33, 35, 54  
     - οὔτι, *ne...pas*, I, 26  
     - οὔτε, *et ne...pas, ni*, II, 7, 8 ; IV, 3, 4 ; VIII, 13, 14, 44, 45, 46 (bis), 47  
     - οὐδέ, *ni, non plus*, VIII, 5(bis), 7, 8 (bis), 12, 20, 22, 23, 24  
     - οὐδέν, *rien*, VI, 4 ; VIII, 36  
     - οὐ μήποτε, *il n'est pas à craindre que*, VII, 1  
     - οὐ μή ποτε, *ne... jamais*, VIII, 61  
 οὔλος, *entier*, VIII, 4, 38



οὐρανός, *ciel*, X, 5  
 παλίντροπος, *réversible*, VI, 9  
 παναπευθής, *totalement inexplorable*, II, 6  
 πᾶς, *tout*, I, 3, 28, 32 (bis) ; VI, 9 ; VIII, 5, 22, 24, 25, 33, 38, 48, 60 ; IX, 1 ; X, 1 ; XII, 3, 4 ;  
 16, 4 (bis)  
 πέμπω, *dérêcher*, I, 2, 8, XII, 5 ; προπέμπω, I, 26  
 πλέον (τὸ), *pour la plupart*, XVI, 4  
 πολύπειρος, *tant essayé*, VII, 3  
 πολύποινος, *qui châtie fort*, I, 14  
 πολύφημος, *aux multiples discours*, I, 2  
 πολύφραστος, *si réfléchi*, I, 4  
 προοίμιον, *proème, préambule*,  
 πύλη, πύλαι, *porte*, I, 11, 17  
 πυνθάνομαι, *s'enquérir, apprendre*, I, 28 ; X, 4  
 πῦρ, *feu*, VIII, 56 ; XII, 1  
 στεφάνη, *couronne* (sous-entendu), XII, 1  
 στυγερός, *odieux*, XII, 4  
 συνεχής, *voir sous ξυνεχής*  
 σῦριγξ, *boîte (de moyeu)*, I, 6 ; *crapaudine*, I, 19  
 ὑδατόριζος, *enraciné dans l'eau*, XVa  
 φάος (φῶς), *lumière*, I, 10 ; IX, 1, 3 ; XIV  
 φατίζω, *formuler, révéler*, VIII, 35, 60  
 φρονέω, *penser*, XVI, 3  
 φύσις, *nature*, X, 1, 5 ; XVI, 3  
 χνόη, *moyeu*, I, 6

## Références Bibliographiques

ABELARD, P., *Sic et Non*, in J.-P. MIGNE, *Petri Abaelardi Opera Omnia, Patrologiae Latinae*, t. 178, Turnhout s. a., col. 1339-1683.

À *DIOGNETE*, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.-I. MARROU, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris : Cerf, 1965.

AËTIUS, *De placitiis philosophorum*, ed. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 267-444.

AGAMBEN, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris : Payot & Rivages, 2007, p. 31.

ANNEE, M., *Parménide. Fragments Poème, précédé de Énoncer le verbe être*, Paris : Vrin, 2012.

ARISTOTE, *Catégories*, texte établi et traduit par R. BODEÜS, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

ARISTOTE, *Aristotle's Metaphysics* (2 vol.), ed. W. D. ROSS, Oxford : Clarendon Press, 1924.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. TRICOT, II, Paris : Vrin, 1974.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. M.-P. DUMINIL ET A. JAULIN, Paris : GF Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *Rhétorique, T. III*, texte établi et traduit par M. DUFOUR et A. WARTELE, Paris : Les Belles Lettres, 1973.

AUBENQUE, P. (dir.), *Études sur Parménide*, T. I, *Le Poème de Parménide*, Texte, traduction, essai critique ; t. II, *Problèmes d'interprétation*, Paris : Vrin, 1987.

BAILLY, A., *Dictionnaire grec français*, rédigé avec le concours de E. EGGER, Ed. revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris : Hachette, 26<sup>e</sup> éd. 1963. [abr. : Le Bailly].

BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, Londres : Routledge, 2<sup>e</sup> éd. révisée, 1982.

BEAUFRET, J., *Parménide. Le Poème*, Paris : PUF, 1955.

BENVENISTE, É., « Catégories de pensée et catégories de langues », in É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris : Gallimard, 1966, p. 63-74.

BENVENISTE, É., « Structure des relations de personnes dans le verbe », *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 225-236.

BIZOS, M., *Syntaxe grecque*, Paris : Vuibert, 5<sup>e</sup> édition, 1966.

BOLLACK, J., « La cosmologie parménidienne de Parménide », in R. BRAGUE ET J.-F. COURTINE (éd.), *Herméneutique et ontologie*, Paris : PUF, 1990, p. 17-53.

BOLLACK, J., *Parménide. De l'étant au monde*, Paris : Verdier Poche, 2006. [abr. : J. Bollack].

R. BRAGUE, « La vraisemblance du faux (Parménide, fr. I, 31-32) », in P. AUBENQUE, (dir.), *Études sur Parménide*, T. II, Paris : Vrin, 1987, p. 44-68.

BRANDIS, Chr., *Commentationum Eleaticarum, pars prima*, Altonae : 1813.

BRISSON, L. (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008.

BRISSON, L. et PRADEAU, J.-Fr., *Platon, Les Lois*, in BRISSON, L. (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008.

CALOGERO, G., *Studi sull'Eleatismo*, Firenze : La « Nuova Italia » Editrice, 1932.

CASERTANO, G. « Parmenides-Scholar of Nature », in N.-L. CORDERO, *Parmenides Venerable and Awesome*, p. 21-58.

CASSIN, B., *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire, Paris-Lille : PUL – MSH, 1980.

CASSIN, B., *L'Effet sophistique*, Paris : Gallimard, 1995.

CASSIN, B., *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, Paris : Seuil, 1998. [abr. : B. Cassin]

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Nouvelle édition, Paris : Klincksieck, 2009.

CHERNISS, H., *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore : J. Hopkins, 1935, réimpr. New York : Octagon Books, 1964.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, introduction, texte critique et index de A. LE BOULUEC, traduction de P. VOULET, Paris : Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 278, 1981.

COVOTTI, A. *I Presocratici*, Napoli, 1934, p. 126-129.

CONCHE, M., *Héraclite, Fragments*, Paris : PUF, <sup>4</sup>1998 (<sup>1</sup>1986). [abr. : M. Conche].

CONCHE, M., *Parménide, Le Poème : Fragments*, Paris : PUF, <sup>2</sup>1999 (<sup>1</sup>1996). [abr. : M. Conche]

CORDERO, N.-L., « Le vers 1.3 de Parménide ("La déesse conduit à l'égard de tout") », *Revue philosophique* (Étude de philosophie ancienne. Hommage à Pierre-Maxime Schuhl), n° 2/1982, p. 159-179.

CORDERO, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*. Édition critique, traduction, études et bibliographie, Paris-Buxelles : Vrin-Ousia, 1997 (<sup>1</sup>1984).

CORDERO, N.-L. (éd.), *Parmenides Venerable and Awesome – Plato, Theaetetus 183<sup>e</sup> –. Proceedings of the International Symposium, Buenos Aires, October 29-November 2, 2007*, Las Vegas / Zurich / Athens : Parmenides Publishing, 2011.

COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides : A Critical Text with Introduction and Translation. The Ancient Testimonia and a Commentary*, Las Vegas : Parmenides Publishing, 2009 (<sup>1</sup>1986).

COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Revised and Expanded Edition* edited with new Translations by Richard MCKIRAHAN and a new Preface by Malcoln SCHOFIELD, Las Vegas / Zurich / Athens : Parmenides Publishing, 2009.

COULOUBARITSIS, L., *La Pensée de Parménide*. Troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles : Ousia, 2008. [abr. : L. Couloubaritsis]

CURD, P., « Thought and Body in Parmenides », in CORDERO, N.-L. (éd.), *Parmenides Venerable and Awesome*, p. 115-134.

DAREMBERG, Ch., et SAGLIO, Éd., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris : Hachette, 1877-1919.

DE LAUBRIE, É. et TROCHET, J.R., *Véhicules agricoles des régions de France. Matériaux pour une ethnologie historique*, Paris : Ministère de la Culture et de la Francophonie. Mission du Patrimoine Ethnologique, Musée National des Arts et Traditions Populaires, Association Française des Musées d'Agriculture, 1994.

DESCARTES, *Œuvres*, éd. Ch. ADAM ET P. TANNERY, 12 vol., Paris : Cerf, 1897-1913, actuellement Vrin.

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction et notes par Jacques Brunschwig. Préface, dossier et glossaire par Kim Sang-Ong-Van-Cung, Paris : Librairie générale française, 2002.

DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879 ; Berlin, <sup>2</sup>1929.

DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin : G. Reimer, 1897. 2<sup>e</sup> éd., Sankt Augustin : Academia Verlag, 2003.

DIELS, H., *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX-X, Berlin, 1892-1895.

DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>e</sup> éd., Zurich et Berlin : Weidmann, 1951-1952. [abr. : Diels-Kranz ou DK]

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M.-O. GOULET-GAZE, Paris : Le Livre de Poche, deuxième éd. revue et corrigée, 1999.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge... : Cambridge University Press, 2013.

DUBARLE, D. *Dieu avec l'être : de Parménide à Saint Thomas : essai d'ontologie théologique*, Paris : 1986.

DUFOUR, M. et WARTELE, A., *Aristote, Rhétorique, T. III*, Paris : Les Belles Lettres, coll. «

Collection des universités de France », 1973-2003.

ERNOUT, A. et MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, tirage de la 4<sup>e</sup> édition augmentée d'additions et de corrections par J. ANDRE, Paris : Klincksieck, 2001.

FOUCART, P., *Les Mystères d'Éleusis*, Paris : A. Picard, 1914.

FOULQUIE, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris : PUF, <sup>2</sup>1969.

FRERE, J., « Aurore, Éros et Ananké. Autour des dieux parméniens, fr. 12-fr. 13 », *Les Études philosophiques*, n° 4/1985, p. 459-470.

FRERE, J., *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris : Kimé, 2012. [abr. : J. Frère].

FRERE, J., *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris : Kimé, 2004.

GIANCOLA, D. A., « Toward a radical reinterpretation of Parmenides' B3 », *Journal of Philosophical Research*, vol. XXVI, 2001, p. 635-653.

GENETTE, G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris : Seuil, 1982.

HEIDEGGER, M., « Moira », in HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par A. PREAU et préfacé par J. BEAUFFRET, Paris : Gallimard, 1958, p. 179-310.

- HEIDEGGER, M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. KAHN, Paris : Gallimard, 1967.
- HESIODE, *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le Bouclier*, Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1928.
- HUMBERT, J., *Homère. Hymnes*, Paris : Les Belles Lettres, 1967.
- JAEGER, W. « Ein verkanntes Fragment des Parmenides », *Rheinisches Museum*, 100, 1957, p. 42-47.
- JOUANNA, J., « Le mot grec ὄγκος ou de l'utilité d'Hippocrate pour comprendre les textes poétiques », les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres* 1985, p. 31-60.
- KARSTEN, S., *Parmenidis eleatae carminis reliquiae*, Amstelodami, 1835.
- LESHER, J. H., *Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J. H. LESHER, Toronto : University of Toronto Press, 1992.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., *A greek-English lexicon*, 9<sup>e</sup> éd., Oxford : Clarendon Press, 1925-1940. *A Supplement*, éd. E. A. BERBER, 1968. [abr. : Liddell-Scott]
- MCKIRAHAN, R. D., *Philosophy before Socrates : An Introduction with Texts and Commentary*, Hackett, 2011 (<sup>1</sup>1994).
- MARCOVICH, M., *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Editio Maior), Merida : Los Andes University Press, 1967. [abr. : M. Marcovich].
- MOTTE, A., « Les philosophes préclassiques », in A. MOTTE, Chr. RUTTEN et P. SOMVILLE (éds), *Philosophie de la Forme. Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège, Louvain-La-Neuve – Paris – Dudley, Ma : Peeters, 2003, p. 19-63.
- MOURELATOS, A. P. D., « The deceptive words of Parmenides “doxa” », in *The Pre-socratics*, ed. A. MOURELATOS, New-York : Anchor Press/Doubleday, 1974, Princeton, <sup>2</sup>1993, p. 312-349.
- NADDAF, G., *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris : Klincksieck, « Philosophies antiques », 2008.
- NIETZSCHE, Fr., *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Textes et variantes établis par G. COLLI et M. MONTINARI, traduits de l'allemand par J.-L. BACKES, M. HAAR et M. B. DE LAUNAY, Paris : Gallimard, 2005 (<sup>1</sup>1990).
- O'BRIEN, D. en collaboration avec FRERE, J. pour la traduction française, *Le Poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique*, in AUBENQUE, P. (dir.), *Études sur Parménide*, T. I, Paris : Vrin, 1987.
- PINDARE, *Néméennes*, in *Pindare, Œuvres complètes*, traduites du grec et présentées par J.-P. SAVIGNAC. Texte bilingue, Paris : La Différence, 1990.
- PLATON, *Gorgias*, texte établi et traduit par A. CROSET, avec la collaboration de L. BODIN, Paris : Les Belles Lettres, <sup>7</sup>1960.
- PLATON, *Gorgias*, texte traduit par M. CANTO-SPERBER, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 415-509.
- PLATON, *Les Lois*, texte traduit par L. BRISSON et J.-FR. PRADEAU, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, p. 679-1008..

PLATON, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. DIES, Paris : Les Belles Lettres, 6<sup>e</sup> tirage, 1985.

PLATON, *Le Sophiste*, texte traduit par N.-L. CORDERO, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1811-1875.

PLATON, *Parménide*, texte établi et traduit par A. DIES, Paris : Les Belles Lettres, 1923.

PLATON, *Parménide*, texte traduit par L. BRISSON, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1105-1170.

PLATON, *Phèdre*, texte traduit par L. BRISSON, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1241-1298.

PLATON, *République*, texte traduit par G. LEROUX, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1481-1792.

PLATON, *Théétète*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris : Les Belles Lettres, 1926.

PLATON, *Théétète*, texte traduit par M. NARCY, in L. BRISSON (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2008, p. 1891-1975.

PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, éd. M. POHLENZ, Leipzig, Bibl. Teubner, 1952 ; rééd. R. WESTMAN, 1959 ;

PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, éd. B. EINARSON ET PH. H. DE LACY (LCL, *Plutarch's Moralia*, vol. XIV), Londres : Heinemann, 1967.

PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, t. XII<sup>2</sup>. *Opinions des philosophes*. Texte établi et traduit par G. LACHENAUD, Paris : Les Belles Lettres, 1993.

PRADEAU, J.-Fr., *Héraclite, Fragments [Citations et témoignages]. Traduction et présentation*, Paris : Flammarion, 2002. [abr. : J.-Fr. Pradeau].

PULPITO M., « Parménides and the Forms », in N.-L. CORDERO, (éd.), *Parmenides Venerable and Awesome*, p. 191-2012.

REIBAUD, L., *Xénophane de Colophon. Œuvre poétique*, éditée, traduite et commentée par L. REIBAUD, Paris : Les Belles Lettres, 2012.

SACHOT, M., « Parménide : enfin une clé ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 36, II/ 2014, « Heidegger, la Grèce et la destinée européenne », Textes réunis par A. MERKER, p. 85-109.

SACHOT, M., « L'Argument d'autorité dans l'enseignement théologique au Moyen âge : les grandes étapes d'une évolution (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », in O. Reboul et J.-Fr. Garcia (dir.), *Rhétorique et Pédagogie, Cahiers du Séminaire de philosophie*, 10, Strasbourg : PUS, 1991, p. 111-153.

SACHOT, M., « Du sujet en régime libéro-capitaliste du concept originel aristotélicien de sujet », in B. ANCORI, G.-H. MENELOTTE, J. STRAUSSER ET J.-CH. WEBER (éd.), *Que sommes-nous aujourd'hui ? Les figures du sujet*, Berne : Peter Lang, 2014, p. 77-100.

SACHOT, M., « Homilie », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. XVI, 1992, col. 148-175.

SACHOT, M., « De la tradition de l'Écriture à l'écriture de la Tradition. De Mt. 16,17-19 au De Ecclesiae Catholicae Unitate, S. Cyprien, C. IV), in CERIT, *Du texte à la parole*, Paris : Beauchesne, coll. « Le point théologique, n° 40, 1982, p. 11-40.

SAGLIO, E., art. « Currus », in E. SAGLIO et E. POTTIER (dir.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, T. I, Paris : Hachette, 1887, p. 1633-1643.

SARTRE, J.-P., *La Nausée*, Paris : Gallimard, <sup>40</sup>1948, p. 171.

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 111-114, in H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX, Berlin : 1882. Trad. fr. : A. STEVENS, *Postérité de l'Être. Simplicius interprète du Parménide*, Bruxelles : Ousia, 1990, p. 83-136.

SPINELLI, E, et TRABATTONI, FR., « Discussioni », *Elenchos*, 12, 2/1991, p. 303-318.

STEVENS, A., *Postérité de l'Être. Simplicius interprète du Parménide*, Bruxelles : Ousia, 1990.

THEOPHRASTE, *De sensibus*, éd. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 497-527.

UNTERSTEINER, M., *Parménide. Testimonianze e Frammenti*, Firenze : La « Nuova Italia », 1958, p. 16.

VALLOIS, R., art. « Sera », in E. SAGLIO et E. POTTIER (dir.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, T. IV Paris : Hachette, 1916, p. 1241-1248.

VERNHES, J.-V., *ἑρμαιοιν. Initiation au grec ancien*, Paris : Ophrys, 1996.

VILLANI, A., *Parménide. Le poème*. Nouvelle traduction avec la collaboration de P. Holzerny, suivi de *Parménide ou la dénomination*, Paris : Hermann, 2011.

VOILQUIN, J., *Les Penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris : Garnier-Flammarion, 1964.

XENOPHANE DE COLOPHON, *Œuvre poétique*, éditée, traduite et commentée par L. REIBAUD, Paris : Les Belles Lettres, 2012.

XENOPHANES OF COLOPHON, *Fragments*. A Text and Translation with a Commentary by J. H. LESHER, Toronto : University of Toronto Press, 1992.